

Katarina av Sienas fromme barndom

En idéhistorisk undersøkelse av barndomsbeskrivelser i
helgenvitaet *Legenda Major*

Rakel Igland Diesen



Masteroppgave i idéhistorie våren 2014

Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie og klassiske språk

Historisk-filosofisk fakultet, Universitetet i Oslo

Veileder: Reidar Aasgaard

Katarina av Sienas fromme barndom

En idéhistorisk undersøkelse av barndomsbeskrivelser i
helgenvitaet *Legenda Major*

© Rakel Igland Diesen

2014

Katarina av Sienas fromme barndom

-En idéhistorisk undersøkelse av barndomsbeskrivelser i helgenvitaet Legenda Major

Rakel Igland Diesen

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

SAMMENDRAG

Legenda Major er den viktigste og mest kjente helgenlegenden vi har om St. Katarina av Siena (1347-1380). Den ble fullført av Raymond av Capua (1330-1399), som var Katarinas skriftefar, nesten femten år etter hennes død. Sammenlignet med tidligere og samtidige vitaer er dette en tekst som byr på en sjeldent omfangsrik og usedvanlig detaljert framstilling av en helgens barndom. Det er gode grunner for å hevde at grunnlaget for flere av de fromhetsuttrykkene som helgenen Katarina er så kjent for, ble lagt i denne perioden av hennes liv. Likevel har hennes barndom så vel som barndomsnarrativet i *Legenda Major* fått relativt lite oppmerksomhet. Utgangspunktet for mitt valg av masteroppgaveprosjekt er derfor en antagelse om at denne barndomsfortellingen er en kilde til ny innsikt for studier av barndom og barndomsframstilling i middelalderen og for Katarina-forskningen.

I oppgaven undersøker jeg hvordan barnet Katarina av Siena iscenesettes i Raymond av Capuas *Legenda Major*, hva slags generelle forestillinger om barndom i middelalderen denne iscenesettelsen gir innblikk i, og hvordan denne barndomsframstillingen plasserer seg i relasjon til en middelaldersk helgenkult og en hagiografisk sjangertradisjon. I nærlesning av *Legenda Majors* barndomsframstilling kobler jeg dermed sammen sjangerhistorie og barndomshistorie. Jeg konsentrerer meg altså om barndomsframstillinger i en enkelt hagiografisk tekst, med blikk for tradisjonen denne teksten står i, for hvordan barndom framstilles i samtidige og tidligere tekster innenfor samme sjanger, og for primærtekstens intertekstuelle referanser til bibelske så vel som hagiografiske tekster, motiver og forbilder. På dette grunnlaget identifiserer og diskuterer jeg

- tekstens bruk av hagiografiske standardmotiver som *sacra infantia*, *puer senex* og den unge jomfruen
- allmenne barndomsforestillinger nedfelt i tekstens framstilling av en ekstraordinær, hellig barndom som på mange måter likevel retter seg etter middelalderens forestillinger om en barndom og ungdomstid inndelt i tre faser: *infantia*, *pueritia* og *adolescentia*
- iscenesettelsen av det hellige barnet, med vekt på temaer som asketiske fromhetspraksiser og botsøvelser, Katarina som Kristi brud, vekslingen mellom kontemplativt og aktivt liv, og barnets bevegelse i sosiale rom
- barndomsframstillingen funksjon i lys av et uttalt mål om kanonisering

FORORD

TAKK

- til veileder Reidar Aasgaard for gode samtaler, verdifulle innspill og konstruktiv tilbakemelding,
- til Christine Amadou for faglig inspirasjon og starthjelp, og for støtte underveis,
- til Det norske Instituttet i Roma for stipend til et opphold som ga mersmak, for anledningen til å presentere prosjektet mitt, og for gode innspill etterpå,
- til Line-Cecilie Engh for pauser med faglig innhold og inspirerende fagnerding,
- til familiemedlemmer som har gitt verdifull hjelp til å lese mitt eget manuskript kritisk, også fra et ståsted utenfor idéhistorien,
- og til Tjalve og Sigurd for at dere alltid er der.

INNHold

KAPITTEL 1: INTRODUKSJON	1
Bakgrunn for valg av tema	1
Problemstilling og generell tilnærming	2
Presentasjon av oppgaven	4
KAPITTEL 2: PERSPEKTIVER PÅ HELGENVITAER OG BARNDOM	5
Helgenvitaet som sjanger	5
Helgenvitaet som historisk kilde	8
Ulike syn på barndom i middelalderforskningen	11
Å studere barndom i hagiografiske tekster	13
Oppgavens tekstutvalg	16
Analytisk tilnærming, strukturering og sentrale begreper	18
KAPITTEL 3: LEGENDA MAJORS BAKGRUNN OG KONTEKST	23
Hagiografen Raymond	24
Raymonds to vitaer	26
Katarina i <i>Legenda Major</i> og i hennes egne tekster	28
Katarina og andre botferdige helgenjenter	30
Gjennomgående temaer i <i>Legenda Major</i>	33
KAPITTEL 4: <i>INFANTIA</i> : SPEDBARN- OG SMÅBARNSTID (0–6/7 ÅR)	35
<i>Infantia</i> -fasen og <i>sacra infantia</i> -motivet	35
Familiebakgrunn og foreldre	36
Det utvalgte spedbarnet	40
Det fornøyelige småbarnet	44
Det bedende barnet	45
Kristus vinner Katarinas kjærlighet – visjonen over kirketaket	47
Oppsummering av Katarinas <i>infantia</i>	50
KAPITTEL 5: <i>PUERITIA</i> : FROM BARNDOMSTID (6/7–12 år)	52
<i>Pueritia</i> -fasen og <i>puer senex</i> -motivet	52
Det voksenlike, modne barnet	54
Det asketiske barnet	56
Fortellingen om det leviterende eremittbarnet i villmarken	58
En sjuåring som fruløfter og forlovelse	62
En jente som vil kle seg ut som munk	64
En ung læremester under opplæring	66
Oppsummering av Katarinas <i>pueritia</i>	69

KAPITTEL 6: <i>ADOLESCENTIA</i> : FRA BARN TIL VOKSEN (12–21 år).....	71
<i>Adolescentia</i> -fasen og den unge jomfruen	72
Katarinas første kamp mot familiens ønsker	74
Katarinas andre kamp	77
Katarinas indre celle: forsoning av det aktive og kontemplative	80
Katarinas seier: en egen fysisk celle.....	81
Botssøster og dominikaner	84
Mystisk forlovelse og barndommens avslutning.....	86
Oppsummering av Katarinas <i>adolescentia</i>	89
 KAPITTEL 7: RAYMONDS FRAMSTILLING AV DET FROMME BARNET.....	91
Raymonds narrativ og middelalderens barndomsforestillinger.....	91
Katarinas hellighet som et resultat av hennes barndomsfromhet	93
Kanoniseringsprosessen og Raymonds framstilling av Katarinas barndom	95
Utblick mot <i>Legenda Majors</i> resepsjonshistorie.....	98
 LITTERATURLISTE	101
Vedlegg 1 Paragrafinndeling av kapitler i <i>Legenda Major</i>	106
Vedlegg 2 Kronologiske forskjeller mellom <i>Legenda Major</i> og <i>Miracoli</i>	107

KAPITTEL 1

INTRODUKSJON

Legenda Major er den viktigste og mest kjente helgenlegenden vi har om St. Katarina av Siena (1347-1380). Den ble påbegynt av Raymond av Capua (1330-1399), som var Katarinas skriftefar, rundt fem år etter at hun døde, og fullført omkring 1395, altså nesten ti år senere.¹ I tillegg finnes det to andre Katarina-legender fra samme periode. Den ene er den noe tidligere *Miracoli di Catarina di Jacobo* fra 1374.² Den andre er den noe senere *Libellus de Supplemento, Legende prolixie virginis beate Catherine de Senis*,³ som kom ut i to deler, den første i 1412 og den neste i 1417–18.

Med sitt sterke religiøse og politiske engasjement er Katarina av Siena en helgen og person med stor påvirkningskraft, både i sin samtid og for ettertiden. I dette prosjektet er det imidlertid ikke den voksne aktivisten og religiøse lederskikkelsen jeg er opptatt av. Jeg er heller ikke ute etter å avdekke den historiske Katarina eller forstå henne som mystiker, teolog og menneske. Det jeg fokuserer på, er barndomsframstillingen i Raymond av Capuas *Legenda Major*. De to andre Katarina-legendene fra middelalderen nevnes og kommenteres i relevante deler av oppgaven (se s. 17-18). Den tidligste av dem får dessuten en mer framtredd plass fordi jeg bruker den som sammenligningsgrunnlag for Raymond av Capuas framstilling av flere episoder i Katarinas barndom.

Bakgrunn for valg av tema

Det finnes mye forskning som fokuserer på Katarina av Siena eller inkluderer henne i mer omfattende studier av middelalderhelgeners liv og lære. Men hennes barndom vies ikke mye plass og oppmerksomhet. Det vi finner i nyere forskning, er gjerne et sammendrag som presenterer Katarinas familiebakgrunn og ramser opp noen viktige barndomshendelser. Det

¹ Silvia Nocentini, "The Legenda Maior of Catherine of Siena" i *A Companion to Catherine of Siena* red. Carolyn Muessig, George Ferzoco, og Beverly Mayne Kienzle (Leiden Brill, 2012). 341.

² Anonym, "The Miracoli of Catherine of Siena" i *Dominican Penitent Women*, red. Maiju Lehmijoki-Gardner, Daniel E. Bornstein, og E. Ann Matter (Mahwah, New Jersey: Paulist Press 2005).

³ Thomas Caffarini, "Thomas of Siena: The Libellus concerning Catherine of Siena (Part One)," i *Dominican Penitent women*, red. Maiju Lehmijoki-Gardner, Daniel E. Bornstein, og E. Ann Matter (Mahwah, N.J.: Paulist Press, 2005).

som vanligvis blir nevnt, er en visjon hun hadde da hun var seks år gammel, løfter hun ga til jomfru Maria da hun forlovet seg med Kristus sju år gammel, og kamper hun som ung jente førte mot sine foreldre for retten til å følge sin overbevisning, gjerne eksemplifisert ved at hun klippet av seg håret for å markere sin motstand mot å gifte seg med en dødelig mann. De fleste av disse sammendragene ender med at hun får slutte seg til Botssøstrene av St. Dominikus, som gikk under navnet Mantellate i Katarinas levetid. Det er noe variasjon i alderen som oppgis for når hun fikk slutte seg til denne ordenen, men dette problematiseres vanligvis ikke. Som regel blir det heller ikke gjort noe poeng ut av det faktum at *Legenda Major* er den eneste kilden til flere av opplysningene som gis. Tvert om presenteres de gjerne som biografiske sannheter.

I forskningslitteraturen er altså Katarina av Sienas barndom underbetont og til dels oversett. Dette kan henge sammen med at mange Katarina-forskere tillegger hennes egne tekster, som i liten grad refererer til barndommen, høyere status og troverdighet enn Raymonds vita, men den manglende interessen for barndommen hennes er likevel påfallende. For det første er det gode grunner til å hevde at grunnlaget for flere av de fromhetsuttrykkene som helgenen Katarina er så kjent for, ble lagt i denne perioden av hennes liv. For det andre er *Legenda Major* en tekst som byr på en sjeldent omfangsrik og usedvanlig detaljert framstilling av en helgens barndom, i alle fall i sammenligning med tidligere og samtidige vitaer. I nyere tids oversettelser er boka på nærmere firehundre sider, og Del 1, som omhandler Katarinas barne- og ungdomstid, utgjør litt over åtti av dem. Ved noen anledninger refererer Raymond av Capua også til sin egen barndomsfortelling i vitaets påfølgende deler (Del 2 og Del 3). I tillegg er barndommen omtalt både i bokas to prologer og i epilogen. Til sammen inneholder *Legenda Major* dermed nærmere hundre sider stoff som er barndoms- og ungdomsrelatert. Hvordan denne relativt omfattende og fargerike framstillingen, som Raymond av Capua skrev med Katarinas kanonisering som uttalt mål, forholder seg til et barn i middelalderen, en hagiografisk sjangertradisjon og en middelaldersk helgenkult, er i seg selv interessant.

Problemstilling og generell tilnærming

Utgangspunktet for mitt valg av masteroppgaveprosjekt var altså en antagelse om at *Legenda Majors* relativt omfangsrike barndomsfortelling er en interessant kilde til ny innsikt, både for studier av barndom og barndomsframstilling i middelalderen, og for Katarina-forskningen. Med denne antagelsen som drivkraft fokuserer jeg på tekstens barndomsframstilling og søker svar på følgende spørsmål: Hvordan iscenesettes barnet Katarina av Siena i *Legenda Major*,

hva slags generelle forestillinger om barndom i middelalderen gir denne iscenesettelsen innblikk i, og hvordan plasserer Raymond av Capuas barndomsframstilling seg i relasjon til en middelaldersk helgenkult og hagiografisk sjangertradisjon?

Som enhver historisk tekst kan *Legenda Major* leses og fortolkes fra synkrone så vel som diakrone perspektiver. Min problemstilling antyder at jeg først og fremst er opptatt av barndomsframstillingen og barndommens plass i synkron forstand. Jeg fokuserer med andre ord på en middelaldersk barndomsoppfatning og barndomsframstilling slik den kommer til uttrykk i en bestemt hagiografs vita om en bestemt helgen i et gitt tidsrom. Dette vitaet representerer, Sammen med andre fortellinger om botferdige jenter i høy- og senmiddelalderen, noe nytt. Derfor er det også høyst aktuelt å belyse tekstens barndomsmotiver ved å trekke inn liknende og eventuelt avvikende motiver i vitaer fra samme periode.

I lesningen av teksten framtrer dessuten konturene av en synkron relasjonsproblematikk som dreier seg om forholdet mellom høymiddelalderens kvinnelige helgener på den ene siden og deres mannlige, ofte dominikanske, hagiografer og skriftefedre på den andre. Denne problematikken er innbakt i min egen presentasjon og diskusjon av *Legenda Major* som kilde (se kap. 2). I tillegg berører jeg flere steder problematikken rundt hvorvidt og hvordan Raymond av Capua i vitaets barndomsframstilling bruker sin rolle som skriftefar til å styrke sin egen posisjon som sannhetsvitne, spesielt i forbindelse med fortellinger om hendelser som skal ha inntruffet lenge før han og Katarina møttes (se spesielt kapittel 3). Utover dette går jeg ikke dypt inn i spørsmål knyttet til relasjonen mellom helgen og hagiograf. Det henger framfor alt sammen med at denne relasjonsproblematikken er mer relevant for senere deler av Katarinas vita enn den er for barndomsframstillingen som jeg fokuserer på. Forholdet mellom kvinnelig helgen og mannlig hagiograf er dessuten utførlig behandlet andre steder, blant annet i John W. Coakleys *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*,⁴ og i Catherine M. Mooneys *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters*.⁵ Jeg vil imidlertid understreke at denne relasjonen ikke er den eneste kjønnsproblematikken som berøres i oppgaven. Kjønnede begrensninger og kjønnsoverskridende oppførsel spiller en sentral rolle i Raymonds narrativ, og kjønn er derfor en viktig dimensjon i analysen, spesielt med tanke på kjønnede forventninger til både barn og hellighet.

Som antydnet i problemstillingens siste del, flettes også diakrone perspektiver inn i

⁴ John W. Coakley, *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators* (New York: Columbia University Press, 2006).

⁵ Catherine M. Mooney, *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999).

denne primært synkrone studien av barndomsframstillingen i ett bestemt vita. Det handler om at jeg fortløpende plasserer og analyserer den valgte teksten i lys av sjangerhistoriske standard-motiver og hagiografiske konvensjoner i endring. Oppgavens diakrone linjer er altså knyttet til en sjangerorientert tematikk, mens barndomstematikken først og fremst er studert fra synkrone perspektiver.

Presentasjon av oppgaven

Min nærlesning av barndomsframstillingen i *Legenda Major* kobler sammen sjanger- og barndomshistorie. I neste kapittel (kap. 2) presenterer og drøfter jeg derfor forskningshistoriske linjer og teoretiske og metodologiske perspektiver fra relevant forskning på både helgenvitaer og barndom, før jeg på dette grunnlaget gjør rede for metodologiske og analytiske valg. Deretter følger fire analysekapitler. I det første (kap. 3) forbereder jeg analysen av *Legenda Majors* barndomsframstilling ved å plassere vitaet i sin sjangermessige og tekstlige kontekst, med vekt på hagiografen Raymonds og hans bakgrunn og beveggrunner for å skrive Katarinas vita, sentrale diskusjoner om bruken av *Legenda Major* som kilde, framstillinger av andre botferdige barn, og til sist gjennomgående temaer i vitaet som helhet, som også gjennomsyrrer iscenesettelsen av Katarina som et usedvanlig fromt helgenbarn. I de følgende tre kapitlene bruker jeg livsfaseinndelinger fra middelalderen som strukturerende prinsipp for analyse av tre hovedfaser i Raymonds barndomsframstilling: *infantia* (kap. 4) *pueritia* (kap. 5) og *adolescentia* (kap. 6). For hver av disse fasene presenterer jeg innledningsvis et sentralt hagiografisk standardmotiv som Raymonds tekst forholder seg til. Med dette som innfallsvinkel undersøker jeg så hvordan teksten iscenesetter det fromme, hellige barnet, og hva slags innblikk den på samme tid gir i middelalderens forestillinger om barn og barndom i mer generell forstand.

I siste kapittel (kap. 7) oppsummerer jeg de innblikkene nærlesingen av *Legenda Major* har gitt, først i mer allmenn barndomsforståelse, og så med tanke på framstillingen og iscenesettelsen av det hellige barnet. Deretter avrunder jeg oppgaven med å rette blikket utover igjen, det vil si mot konteksten som *Legenda Major* inngår i (jf. kap. 3). Det jeg da fokuserer på, er Raymond av Capuas uttalte mål om å få Katarina helgenkåret, og barndomsfortellingens funksjon i denne sammenhengen, og så avsluttes oppgaven med et kort resepsjonshistorisk utblikk på *Legenda Majors* innvirkning, både på helgener som kopierer Katarinas eksempel, og på hagiografer som bruker Raymonds vita som modell.

KAPITTEL 2

PERSPEKTIVER PÅ HELGENVITAER OG BARNDOM

Som bakgrunn for denne oppgavens nærlesning av barndomsframstillingen i ett bestemt helgenvita kobler jeg sammen to idéhistoriske forskningsfelt: sjangerhistorie og barndomshistorie. For å plassere mitt eget arbeid er det dermed nødvendig å redegjøre for to forskningshistoriske linjer med hver sine teoretiske perspektiver. Arbeider som drøfter bruken av hagiografisk tekst som historisk kilde, representerer den første linjen. Her er studier som vektlegger helgenvitaet spesielt relevante. Den andre linjen dreier seg om forskning på barndom slik den oppfattes og fortøner seg i middelalderen, og her er det arbeider om helgeners barndom som er spesielt viktige.

I dette kapittelet løfter jeg fram teoretiske og metodologiske perspektiver fra relevant forskning på både helgenvitaer og barndom. Når det gjelder studiet av helgenvitaet, tar jeg først for meg forståelsen av denne hagiografiske formen som sjanger og historisk kilde, og deretter sentrale utfordringer som lesningen av slike tekster byr på. Når det gjelder forskning på barndom, drøfter jeg først ulike syn på barndom i middelalderen. Deretter gjør jeg rede for noen standardmotive i studier av helgenbarndommer, og så innsnevrer jeg den metodologiske problematikken ved å fokusere på studier som bruker hagiografisk tekst som kilde til kunnskap om barndom i middelalderen. I denne forskningshistoriske gjennomgangen og drøftingen løfter jeg samtidig fram oppgavens teoretiske og metodologiske forståelsesrammer. Med dette som grunnlag vil jeg til slutt presisere mer spesifikke forskningsmetodiske valg og analytiske grep.

Helgenvitaet som sjanger

Betegnelsen *hagiografi* er sammensatt av de greske ordene *hagios*, som betyr hellige eller helgener, og *graphê*, som betyr skrift. *Hagiografi* står altså for skrifter om helgener, men skriftene det er snakk om, omfatter tekster av svært ulikt slag. Her finner vi mirakelberetninger, kanoniseringsbuller, fortellinger om overføringer (*translatio*) av relikvier, dokumenter fra kanoniseringsprosesser, visjoner og, ikke minst, helgenvitaer. Hagiografi kan derfor best forstås som et samlebegrep for en rekke ulike sjangre med helgener som felles interesse.

Helgenvitaet er den hagiografiske (sub)sjangeren jeg i all hovedsak forholder meg til i denne oppgaven. Dette er en form for hagiografisk tekst som har blitt skrevet gjennom nesten hele kristendommens historie, og skrives fortsatt i dag, men helgenvitaet sto spesielt sterkt i middelalderen. Nettopp derfor er det en helt sentral hagiografisk sjanger i middelalderstudier.

Strukturalistiske analyser av hagiografiske tekster har vært opptatt av gjennomgående sjangertrekk, som helgenvitaets kompositoriske struktur. Régis Boyer har for eksempel identifisert et idealtypisk komposisjonsskjema med ni trinn (steps).¹ I den sammenhengen viser han til Delehayes inndeling av helgenlegender i seks grupper med fallende pålitelighet.² I sitt eget arbeid har Boyer utelukket de to siste og basert seg mest på de tre første, altså de sikreste kildene. Ut over *Martinus'saga*, som er hans gjennomgående eksempel, gir han imidlertid ingen opplysninger om hvor mange eller hvilke legender han baserer sitt nitrinns skjema på.

Trinnene Boyer identifiserer, spenner over helgenens opprinnelse (1), fødsel (2), barndom (3), utdanning (4), fromhet (5) og martyrium (6); *inventio* (7), det vil si oppdagelsen av helgenens relikvier eller kropp; *translatio* (8), som står for transport av helgenens relikvier til stedet der de blir æret, og til sist mirakler (9). Boyer hevder at selv om et konkret vita kan hoppe over ett eller flere av disse trinnene, utgjør de et uomgjengelig kompositorisk skjema som et godt vita må følge, og han mener at statistisk sett vil alle trinnene som oftest være med.³ Han medgir imidlertid at de ulike trinnenenes innhold vil variere etter hvilken gruppe den aktuelle helgenen tilhører. For eksempel beskriver trinn seks naturlig nok ikke en helgens martyrium, men hans eller hennes død, hvis helgenen ikke var martyr.⁴

Strengt tatt sier Boyers inndeling bare at et vitas komposisjon følger kronologien i et helgenliv. Barbara Newmans sjangerbetraktninger er sånn sett mer interessante. Hun hevder, i sin innledning til en samling helgenvitaer fra det trettende århundret,⁵ at det et helgenvita avslører, er ikke de fakta og sannheter som etterstrebes i en moderne biografi, men en potent blanding av kulturelle idealer, individuelle ambisjoner, kollektiv stolthet og hellig propaganda.

¹ Régis Boyer, "An attempt to define the typology of medieval hagiography," i *Hagiography and Medieval Literature: A Symposium*, red. Hans Bekker-Nielsen (Odense: Odense University Press, 1981).

² Delehaye seks grupper er: 1) Offisielle skriftlige rapporter om martyrer. 2) Fortellinger basert på informasjon fra pålitelige øyenvitner eller velinformerte samtidige som rapporterer det øyenvitner har fortalt. 3) Fortellinger som i all hovedsak er basert på dokumenter tilhørende de første kategoriene, men i varierende grad bearbeidet. 4) Fortellinger som ikke er basert på noen skriftlig kilde, men inneholder noen få sanne opplysninger i et fantasibasert rammeverk. Delehaye kaller dem historiske romanser. 5) Fantastiske romanser. I disse er helgenen selv en poetisk oppfinnelse. 6) Forfalskninger. Hippolyte Delehaye, *The Legends of the Saints* (Dublin: Four Courts Press, 1998). 89–92.

³ Boyer, "An attempt to define the typology of medieval hagiography." 31–32.

⁴ *ibid.* 32–33.

⁵ Barbara Newman, "Preface," i *Send me God: The Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers*, red. Martinus Crawley (University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, 2006). Xxix.

Helgenvitaet er nemlig en narrativ tekstform med mange lag. Det er sammensatt av skriftlige så vel som muntlige kilder, og det låner ikke bare stilistiske modeller og strukturelle mønstre fra andre helgenvita, også hele episoder kan inkorporeres, enten ordrett eller tilpasset den nye helgenen.⁶ Newman understreker dessuten at når det gjelder valget mellom en naturlig og en overnaturlig forklaring på hendelser i et helgenliv, vil en hagiograf så godt som alltid velge den overnaturlige forklaringen.⁷ Det som skjer i helgenens liv er altså ikke motivert av tilfeldigheter, men et resultat av for eksempel bønnesvar eller Guds forsyn. Dette omtaler Newman som en sjangerkonvensjon med vertikal heller enn horisontal referanse, og hun trekker den fram som ett av sjangerens definerende trekk.

Generelt sett er det viktig å ha disse poengene in mente når man leser helgenvitaer. I mer spesifikk forstand fungerer de som en nyttig inngang til sjangerorienterte undersøkelser og til forståelsen av hvordan helgenvitaet har blitt brukt og kan brukes som historisk kilde. I vår sammenheng vil jeg understreke at konvensjonene Newman beskriver, i stor grad også kan gjenkjennes i Raymond av Capuas *Legenda Major*.

Det middelalderske helgenvitaet var lenge en sjanger med et dårlig rykte. Spesielt fra opplysningstiden og framover har den vært stemplet som upålitelig med en ukritisk blanding av fiksjon og fakta. Derfor har mange ment at helgenvitaer har liten verdi som historiske dokumenter. Men dette synet på hagiografi generelt og helgenvitaet spesielt har endret seg etter hvert som hagiografiske tekster har blitt flittigere brukt i nyere tids middelalderforskning. Noen av de sentrale forskerne på feltet har benyttet seg av flere hagiografiske kilder. Brown, Bynum og Vauchez har for eksempel også brukt mirakelberetninger, men helgenvitaet er nok den sjangeren som har fått størst oppmerksomhet. Det henger sammen med at revurderingen av hagiografiske kilder i stor grad er drevet fram av forskere som de siste tiårene har nærmet seg nettopp helgenvitaer på nye måter. I stedet for å lese dem som lite troverdige biografier, har de studert dem som kilder til innsikt i et bredt utvalg av temaer, som dagligliv, kjønn, materiell kultur og handel eller tekstenes politiske funksjon.⁸ Vår tids kultur- og mentalitetshistorikere har altså ikke bare brukt helgenvitaer som kilde til innsikt i det de formidler av biografiske fakta, som ofte er lite, men mer som kilde til opplysninger om kulturelle paradigmer slik de presenteres for middelaldermennesket.⁹ Et konkret eksempel er Caroline Walker Bynum som

⁶ ibid. xxx.

⁷ ibid. xxxvii.

⁸ Lynda L. Coon, *Sacred Fictions: Holy Women and Hagiography in Late Antiquity* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997). 5.

⁹ ibid. 5.

har brukt både helgenvitaer og andre hagiografiske kilder i sine studier av mat, kjønn og fromhet i middelalderen.¹⁰

Sherry Reames argumenterer for at hagiografien nå er gjeninnsatt i sin riktige rolle i kirkens historie. Hun mener at arbeider av blant andre Peter Brown og André Vauchez har avslørt en naivitet som ligger i tidligere forsknings tendens til å avskrive de hagiografiske tekstene som folkløse og kreve ren historisitet.¹¹ Brown viser hvordan vitaene i stor grad ble skrevet for å forklare og opprettholde velstanden til en hellig manns eller kvinnes etablissement etter helgenens død.¹² Han skriver riktignok om senantikken, men vi finner liknende betraktninger rundt helgenvitaets funksjon hos André Vauchez som skriver om høy- og senmiddelalderen. Det nyere forskning identifiserer som en av de hagiografiske tekstenes viktigste funksjoner, er altså at de skulle fremme en helgens kult, oppmuntre til å feire den, og dermed også å promotere interessene til dem som sponset oppbygningen av helgenens helligdom.¹³ Slik sett kan hagiografiske tekster også leses og forstås som en form for kampanjemateriale.

Helgener er underlige temaer for forskning, hevder Caroline Walker Bynum: De er sosialt konstruert, atypiske og få, og fordi de er formet og autentisert i et komplekst spill mellom geistlige autoriteter og tilhengere som sprer den hellige personens legende, mister vi helgenen selv av syne nesten helt fra legendens begynnelse.¹⁴ Her er det i tillegg nødvendig å påpeke at middelalderske hagiografer som regel var mest opptatt av livet til en bestemt helgen etter at vedkommende hadde begynt sitt hellige virke. Helgenens barndom ble derfor ofte viet liten plass.

Helgenvitaet som historisk kilde

Det finnes to ytterliggående synspunkter på hagiografisk tekst som kilde. Det ene hevder at hagiografiske tekster inneholder harde fakta, og det andre at hagiografiske tekster er ren fiksjon.¹⁵ Jeg mener Thomas Pratsch påpeker noe viktig når han skriver at begge disse

¹⁰ For eksempel i Caroline Walker Bynum, "Fast, Feast, and Flesh: The Religious Significance of Food to Medieval Women," *Representations*, no. 11 (1985). Og i *Hellig føde, hellig faste: kvinner og mat i middelalderen*, overs. Kåre A. Lie (Oslo: Pax, 2004).

¹¹ Sherry L. Reames, *The Legenda Aurea: A Reexamination of Its Paradoxical History* (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1985). 46-49.

¹² Peter Brown, *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). 63.

¹³ Reames, *The Legenda Aurea: A Reexamination*. 49.

¹⁴ Caroline Walker Bynum, "Foreword," i *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters*, red. Catherine M. Mooney (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999). Ix.

¹⁵ Thomas Pratsch, "Exploring the Jungle: Hagiographical Literature between Fact and Fiction," i *Fifty Years of Prosopography: The Later Roman Empire, Byzantium and Beyond*, red. Averil Cameron (Oxford: Oxford University Press, 2003). 62.

påstandene er til dels sanne, for hagiografisk tekst er fiksjon som inneholder historisk informasjon.¹⁶ Å bruke helgenvitaer som historisk kilde har dermed sine metodologiske utfordringer. Som et utgangspunkt er det viktig å huske at helgenlegendene som gjengis i religiøse biografier, er sterkt preget av stereotypi og mytifikisering. Beretningene må derfor med rette regnes som legendemateriale og ikke oppfattes som autentiske gjengivelser av helgeners liv.

Bollandisten Hippolyte Delehaye er en av dem som advarer leseren av hagiografiske tekster mot å blande sammen helgener som historiske personer og deres legender. Det gjør han i *The Legends of the Saints*,¹⁷ som ble publisert i 1907 og fortsatt regnes som et viktig arbeid blant dem som jobber med hagiografiske tekster i dag. Hagiografene som skrev ned helgenlegendene, gjorde det i utgangspunktet for å inspirere sine lesere, senere også for å styrke den potensielle helgenens mulighet for å kanoniseres. Dette poengteres også av Weinstein og Bell i introduksjonen til deres store undersøkelse av helgener fra år 1000 til 1700: *Saints and Society*. De understreker at det vi kan lese ut av hagiografiske tekster, er i like stor grad myter som historie, det er ikke fakta som undersøkes, men oppfatninger, og disse oppfatningene er i stor grad formidlet av geistlige som har samlet og formet helgenens historie.¹⁸

John Kitchen advarer mot et for snevert fokus som en annen utfordring i arbeidet med hagiografiske kilder. Når en forsker velger å bruke hagiografisk materiale til å studere noen få aspekter som hun eller han er spesielt interessert i, kan dette lede til betydelige feil, rett og slett fordi man kan komme i skade for å bruke den hagiografiske litteraturen til å lete etter svar den ikke kan gi.¹⁹ Et snevert fokus kan med andre ord resultere i en reduksjonistisk lesning – eller feillesing – av materialet. Kitchen er i denne sammenhengen opptatt av hagiografisk forskning om kvinnelige helgener i merovingisk helgenlitteratur. Det han kritiserer deler av denne forskningen for, er at den forholder seg til noen få hagiografiske tekster skrevet av kvinner om kvinner, uten å studere disse kildene i relasjon til det større korpuset av merovingiske tekster.²⁰ Eksempelet hans gjelder altså en avgrenset del av en omfattende hagiografisk tradisjon, men advarselen har mer generell gyldighet. Kitchen mener på den ene siden at både Peter Browns arbeider og arbeider som er inspirert av Brown, har vist hvordan hagiografiske kilder kan brukes til å avdekke religiøse holdninger og ideer i idéhistorisk sammenheng (l’histoire des

¹⁶ ibid. 62.

¹⁷ Delehaye, *The Legends of the Saints*.

¹⁸ Donald Weinstein og Rudolph M. Bell, *Saints & Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700* (Chicago: University of Chicago Press, 1986). 13.

¹⁹ John Kitchen, *Saints' Lives and the Rhetoric of Gender: Male and Female in Merovingian Hagiography* (New York: Oxford University Press, 1998). 13.

²⁰ ibid. 14.

mentalités, Ideengeschichte). På den andre siden peker han på det han karakteriserer som ett av de mest slående trekkene ved mye av den moderne hagiografiske forskningen, nemlig at den i liten grad befatter seg med de religiøse tankene og teologiske perspektivene som ligger til grunn for og formidles i tekstene de studerer.²¹

Også Lynda Coon hevder at de teologiske og frelsesorienterte budskapene i hagiografiske tekster lett blir oversett når forskere bruker dem for å undersøke sosiale og politiske realiteter. Når det gjelder vitaene til kvinnelige helgener, mener hun at en teologisk og bibelsk lesning er nødvendig for å forstå de symbolske betydningene, for bibelske oppfatninger av hva som er kvinnelig og mannlig gjennomsyrrer den hagiografiske teksten og har formet den på direkte måter.²² Som så mange andre som benytter seg av hagiografisk tekst, advarer hun dessuten mot faren ved å se på helgenvitaet som et vindu inn til fortiden heller enn å lese det som et narrativ drevet av bibelske topoi, litterær nyskaping og et moralsk imperativ.²³ Jeg vil slutte meg til Coon og Kitchen i at det er viktig å ha et bevisst forhold til tekstenes religiøse og teologiske innhold når man tilnærmer seg hagiografisk tekst.

Reduksjonismeproblemet er høyst relevant også for spørsmålet om hvordan man forholder seg til mirakler og tro i tekster fra middelalderen. Steven Justice diskuterer denne problematikken i forbindelse med det han omtaler som en didaktisk og en perseptuell strategi for gjengivelse av mirakelfortellinger. Den første står for gjengivelser som hevder at presentasjonen av mirakelfortellingene først og fremst skulle ha en oppdragende funksjon, mens den andre dreier seg om å anta at middelalderens kilder misoppfattet og rapporterte naturlige hendelser som overnaturlige, enten fordi de var ideologisk predisponerte for det, eller fordi de manglet bedre forklaringer (vitenskapelige eller medisinske).²⁴ Ingen av disse strategiene er velegna tilnærminger til det konseptuelle problemet de er ment å løse.²⁵ Begge fører til sjablongaktige framstillinger av både middelalder og tro,²⁶ og Justice mener derfor at gjengivelser som prøver å forklare middelaldersk tro fra utsiden, ikke lykkes i å forklare den.²⁷

Gjennom hele middelalderen ser vi en klar skjevhet i antallet menn og kvinner som ble gjenstand for offentlige feiringer og fikk en helgentittel, med kvinner i klart mindretall.²⁸ For lesningen av et bestemt helgenvita er ikke denne skjeve fordelingen et metodologisk problem i

²¹ ibid. 12.

²² Coon, *Sacred Fictions*. 145.

²³ ibid. 143.

²⁴ Steven Justice, "Did the Middle Ages Believe in Their Miracles?," *Representations* 103, no. 1 (2008). 5-6.

²⁵ ibid. 7.

²⁶ ibid. 10.

²⁷ ibid. 17.

²⁸ Thomas Head, *Medieval Hagiography: An Anthology* (New York: Routledge, 2001). xv.

seg selv. En kjønnets fortolkningsproblematikk oppstår imidlertid når en mannlig hagiograf fortolker en hellig kvinnes liv. Mange forskere har uttrykt skepsis til slike kilder. De mener at den mannlige hagiografens tekst om en hellig kvinne, er troende til å si mer om hagiografens idealiserte oppfatninger av kvinnelig hellighet, og hvordan den manifesterte seg i kvinners liv, enn den sier om den kvinnelige helgenen selv.²⁹ De peker dessuten på at hagiografiske framstillinger av middelalderkvinner så godt som alltid formidles til ettertiden gjennom et mannlig filter. Det gjelder også tekster som er skrevet av kvinnene selv, for det var menn som kontrollerte og godkjente hvilke tekster om og av kvinner som ble produsert og spredt.³⁰

Når det gjelder kjønnsspesifikke forskjeller i menns og kvinners vitaer og skrifter, påpeker Bynum at vi finner ikke bestemte fromhetspraksiser eller fromhetstemaer som er eksklusivt forbeholdt det ene eller det andre kjønn.³¹ Det vi finner, er derimot temaer, mirakler og trekk som opptrer med større hyppighet hos det ene kjønnets enn hos det andre. For eksempel er paramystiske fenomener som stigmata, levitasjon og transer mye vanligere hos kvinner enn hos menn. Kvinners fromhet er i større grad preget av botsaskese, og spesielt da som selvpålagt lidelse, og sammen med botsaskesen er også faste og nattverdsfromhet mer typiske for framstillinger av kvinners hellighet enn for menns.³²

Ulike syn på barndom i middelalderforskningen

Det er umulig å skrive om barndomsforestillinger i middelalderen uten å nevne Phillippe Ariès. I *Centuries of Childhood* påstår han at barndom som konsept oppstod først i tidligmoderne tid. Han hevder at folk i middelalderen ikke hadde noen egentlig forståelse av barndommen som utviklingsstadium, siden den høye barnedødeligheten rett og slett gjorde det umulig for foreldrene å føle kjærlighet til barna, og de forholdt seg i stedet likegyldig til dem i de altfor skjøre barneårene.³³ Ifølge Albrecht Classen førte disse påstandene fra Ariès og hans meningsfeller til at barndommen i lang tid ble ignorert som tema i encyklopedier og oppslagsverk om middelalderen.³⁴

En mulig forklaring på spredningen og gjennomslagskraften som Ariès påstander fikk, finner både Nicholas Orme og Classen i påstandenes gjenspeiling av populære antagelser som

²⁹ Mooney, *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters*. 3.

³⁰ *ibid.* 7.

³¹ Bynum, *Hellig føde, hellig faste*. 40.

³² *ibid.* 41.

³³ Phillippe Ariès, *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life* (New York: Vintage books, 1962). 38–40.

³⁴ Albrecht Classen, *Childhood in the Middle Ages and the Renaissance: The Results of a Paradigm Shift in the History of Mentality* (Berlin: Walter de Gruyter, 2005). 4

passer godt inn i moderne menneskers instinktive vilje til å sette skiller mellom en mørk middelalder og moderne tid. Slik underbygges en forståelse av det moderne mennesket som moralsk overlegent, ikke minst fordi vi antas å behandle barn bedre enn middelalderen gjorde.³⁵

Selv om flere har fulgt i Ariès' fotspor og delt hans syn på middelalderens manglende forståelse av barndommen som livsfase, er dette en oppfatning som også har blitt motsagt og ettertrykkelig tilbakevist av barndoms- og middelalderforskere. I dag er dette en mindretallsposisjon, men den har spilt ei viktig rolle, ikke minst fordi så mange arbeider har hatt som ett av sine viktige mål å vise at Ariès konklusjoner ikke kan stemme. Både Nicholas Orme og Shulamith Shahar, som står bak to av vår tids mest leste og siterte bøker om barndom i middelalderen, er klare på at middelalderens mennesker hadde en tydelig forståelse av barndommen som en distinkt fase i livet.³⁶

Det synet og den tilnærmingen som Orme, Shahar og andre representerer, beskrev Classen i 2005 som et paradigmeskifte. På tross av den mer positive lesningen av middelalderens barndomsoppfatning som dette skiftet representerer, mener Classen imidlertid også at et etterslep av påvirkningen fra Ariès vedvarer. Det han peker på, er en urovekkende tendens blant forskere innenfor psykologi, samfunnsfag og antropologi til å overse den økende bevismengden mot Ariès paradigme og opprettholde ideen om et klart skille mellom en middelalder hvor barn led, og en samtid som framstilles som en positiv kontrast til den mørke middelalderen.³⁷ At oppgjøret med Ariès vedvarer, ser vi også i *The Routledge History of Childhood in the Western World*, som kom ut i 2013. I sin introduksjon til denne antologien skriver redaktøren Paula S. Fass at hun håper den endelig kan erstatte Aries' femti år gamle *Centuries of Childhood* med ny forskning som tar barndommen og barn seriøst som historisk viktige emner.³⁸ Arbeidene i denne boka forteller en ny historie om barndommen i den vestlige verden, nemlig historien om barndommen som en livsfase hvor barn i varierende grad – basert på status, klasse og velstand – har hatt tilgang på privilegier i kraft av å være barn.³⁹ La oss håpe at Fass får rett, at forskningen endelig er ferdig med Ariès, og at det Classen omtaler som et paradigmeskifte i tilnærmingen til barndom i middelalderen, endelig har skjedd.

³⁵ Nicholas Orme, *Medieval Children* (New Haven: Yale University Press, 2001). 4-5 Classen, *Childhood in the Middle Ages and the Renaissance*. 5-6.

³⁶ Orme, *Medieval Children*. 5-10, Shulamith Shahar, *Childhood in the Middle Ages* (London: Routledge, 1990). 3.

³⁷ Classen, *Childhood in the Middle Ages and the Renaissance*. 4-5.

³⁸ Paula S Fass, *The Routledge History of Childhood in the Western World* (New York: Routledge, 2013). 1.

³⁹ *ibid.* 2.

Å studere barndom i hagiografiske tekster

Det finnes svært mange hagiografiske tekster fra høy- og senmiddelalderen. Men det betyr ikke i seg selv at det finnes mye materiale om helgeners barndom i dem. Michael Goodich illustrerer dette misforholdet godt med sine opplysninger om perioden mellom 1215 og 1334. I dette tidsrommet oppsto det lokale og universelle kulturer for mer enn femhundre helgener, men bare for ti prosent av dem har vi noen form for pålitelige biografiske data fra deres tidligste år.⁴⁰ Her ligger et av problemene med å bruke helgenvitaer og andre hagiografiske kilder som grunnlag for studier av barndom i middelalderen. Barndommen har som regel liten plass i fortellinger om helgeners liv, og det som skrives om den, er ofte preget av noen få standardmotiver som gjentas i mange forskjellige legender. Dette gjenspeiles i den standardoppbygningen av et helgenvita som vi tidligere har sett et eksempel på i Boyers undersøkelse (s. 6). Raymond av Capuas *Legenda Major* er i så måte et spesielt helgenvita. Dette er riktig nok ikke den eneste middelalderske helgenlegenden som gir større plass til barndommen enn det som er vanlig, men å bruke så mye som en tredjedel av boken, det vil si over åtti (moderne trykte) sider, på å fortelle om en helgens barndom, er helt uten presedens.

Med en artikkel i *Journal of Psychohistory* i 1973 var Michael Goodich en av de tidligste til å publisere et arbeid som i utstrakt grad bruker hagiografisk tekst som kilde til kunnskap om barndommen i middelalderen.⁴¹ Hans lesning av helgenvitaers barndomsframstillinger virker tidvis influert av Ariès, spesielt med tanke på de gjennomgående barndomsmotivene han mener å finne. Goodich identifiserer noen vanlige trekk i helgeners barndommer som virker motiverende for deres senere religiøse liv, og han mener at disse motivene er barndommer preget av omsorgssvikt, fraværende eller slemme fedre og sterkt følelsesmessig stress i tidlig ungdom.⁴²

Denne forståelsen av forholdene middelalderens aspirerende helgener vokste opp under, deles ikke av Shulamith Shahar, som ti år senere, altså i 1983, publiserte sin første artikkel om emnet i det samme tidsskriftet.⁴³ I 1990 kom hun dessuten med boken *Childhood in the Middle Ages*. Denne studien, som i utstrakt grad bruker hagiografiske kilder, er til dags dato den mest omfattende studien vi har av barndom i middelalderen.

⁴⁰ Michael Goodich, "Childhood and Adolescence among the Thirteenth-Century Saints," i *Lives and Miracles of the Saints: Studies in Medieval Latin Hagiography*. (Aldershot: Ashgate/Variation, 2004). 286.

⁴¹ "Childhood and Adolescence among the Thirteenth-Century Saints," *History of Childhood Quarterly* 1(1973). Denne artikkelen ble republisert i en antologi som samler flere av Goodich artikler i 2004.

⁴² "Childhood and Adolescence among the Thirteenth-Century Saints." 286.

⁴³ Shulamith Shahar, "Infants, infant care, and attitudes toward infancy in the medieval Lives of Saints," *The Journal of Psychohistory* (1983). 281-309.

Det er flere fallgruver å forholde seg til når man leser om barndom i hagiografiske tekster. Barbara Hanawalt hevder at hagiografer innimellom brukte hverdags erfaringer fra normale barn for å fylle ut fortellingen om helgeners barndom,⁴⁴ og både hun og Shahar mener at slike episoder kan gi oss glimt av det middelalderske barnet. Jeg er selvsagt enig i at helgenvitaet inneholder informasjon som gir generelle innblikk i barndom i middelalderen. Men jeg erfarer også at det nettopp på grunn av helgenvitaets form er svært utfordrende – for ikke å si umulig – å skille ut bestemte episoder som med stor sikkerhet sier noe om barndom generelt. Spørsmålet vi hele tiden står overfor, er hva som er troverdig skildring av et barn, eller av barndom i den tidsperioden teksten omhandler, og hva som er del av et narrativ som er bevisst oppbygd for å underbygge en helgens hellighet.

Selv om helgenvitaet formidler fortellinger om spesielle barndommer, og på mange måter må sies å være en komplisert kilde til historisk informasjon, mener altså både anerkjente forskere og jeg selv at tekstene kan gi interessant informasjon om barndom generelt og om andre barn i periodene de omhandler, for eksempel om hvilke idealer og forbilledlige rollemodeller de hadde å leve opp til. Det skal medgis at disse forbildene først og fremst gjaldt hellige barn, det vil si barn som var lovet bort til kloster som oblater, barn som selv hadde et religiøst kall, og barn som tilhørte den lille gruppen kongelige og høyadelige som kan sies å ha levd sin barndom som aspirerende helgener fordi det var det de ble oppdratt til å bli.⁴⁵ Men selv om det er disse gruppene barn som mest åpenbart har blitt påvirket av helgenvitaets barndomsfortellinger, er det rimelig å anta at de hellige livene som tekstene beskriver, også har dannet forbilder for oppdragelsen av andre barn. En slik antagelse underbygges ikke minst av den store spredningen som denne hagiografiske sjangeren hadde i middelalderen.

I *Saints and Society* presenterer Donald Weinstein og Rudolph Bell en bred todelt undersøkelse av legendene til 864 helgener som levde fra år 1000 til år 1700. Den første delen dreier seg om hva helgenvitaene forteller om livsfasene barndom, ungdom og voksen, mens den andre dreier seg om forestillinger om hellighet knyttet til sted, klasse og kjønn. Weinstein og Bell både innleder og avslutter barndomsdelen av denne omfattende undersøkelsen med en avvisning av Ariès og hans meningsfellers oppfatninger av barndom som et tidligmoderne konsept. Deres lesning av helgenvitaer konkluderer med at middelalderens mennesker hadde en klar forståelse av hva det var å være barn, og at barna ble elsket og ivaretatt av voksne som

⁴⁴ B. A. Hanawalt, "Medievalists and the Study of Childhood" *Speculum - A Journal of Medieval Studies* 77, no. 2 (2002). 446.

⁴⁵ Som Margaret av Ungarn og andre barn fra Andechsklanen. Beskrivelser av slike barndommer finnes i for eksempel Gábor Klaniczay, "Legends as Life Strategies for Aspirant Saints in the Later Middle Ages," *Journal of folklore research* 26, no. 2 (1989).151-171.

behandlet dem som barn samtidig som de omsorgsfullt forberedte dem på voksenlivet.⁴⁶

Flere deler av denne vidtfavnende studien er relevant for mitt eget prosjekt, men den første delens behandling av barndomstemaer og barndomsskildringer er naturlig nok mest interessant. Der undersøker Weinstein og Bell flere standardmotiver, de peker også på hvordan vitaene påvirkes av Bibelen og hverandre, men de avviser det de oppfatter som den vanlige forestillingen blant hagiografiske forskere, nemlig at fortellingene om helgeners barndommer følger et fastlagt mønster, og at dette mønsteret er så dominert av noen få universelle konvensjoner, at én helgens barndom i stor grad er utbyttbar med en annens.⁴⁷ I sitt materiale mener de tvert om å finne bred variasjon i framstillingen av hvordan helgeners barndommer utspiller seg.

Weinstein og Bell viser også at barndommen fikk økt oppmerksomhet i hagiografien i perioden fra 1200 til 1500.⁴⁸ Ifølge deres undersøkelser var dette tilfelle over hele Europa og for helgener tilknyttet alle religiøse ordener og sosiale klasser. I vår sammenheng betyr det at Raymond av Capua skrev *Legenda Major* i en periode da det å vie barndommen større oppmerksomhet var en trend innenfor hagiografien. Weinstein og Bell gir ikke noe klart svar på hvorfor en slik trend oppstår i nettopp denne perioden. De åpner riktig nok for at den kan være et resultat av hagiografiske helgenkonvensjoner, men de mener også at dette ikke kan være hele forklaringen. For disse forfatterne er det imidlertid ikke viktigst å finne årsaken til den økte oppmerksomheten, men heller å påvise at middelalderens mennesker hadde en klar forståelse av barndommen som en egen livsfase og slik motbevis Ariès og hans meningsfellers påstander om middelalderens foreldres manglende følelsesmessige investering i sine barn.⁴⁹

André Vauchez har derimot pekt på to parallelle trender i høy- og senmiddelalderiske kanoniseringsprosesser som til sammen kan gi en forklaring. Den ene er økt oppmerksomhet rundt helgenens levde liv, med større krav til dokumentasjon av og bevis for en livsførsel som sømmer seg for en helgen, noe som blant annet ledet til et krav om dokumenterte mirakler i helgenkandidatens levetid.⁵⁰ Den andre trenden er en stadig sterkere påvirkning fra hagiografiske konvensjoner som etter hvert skulle føre til at helgenene ble gjort til mer og mer ekstraordinære vesener.⁵¹ Jeg mener at det er rimelig å anta at begge disse trendene kan ha vært

⁴⁶ Weinstein og Bell, *Saints & Society*. 19, 46–47.

⁴⁷ *ibid.* 19.

⁴⁸ *ibid.* 45.

⁴⁹ *ibid.* 47.

⁵⁰ André Vauchez, *Sainthood in the later Middle Ages*, overs. Jean Birrel (Cambridge: Cambridge University Press, 1997). 502.

⁵¹ *ibid.* 527.

medvirkende til den økte plassen barndommen gis i det høy- og senmiddelalderske helgenvitaet.

Oppgavens tekstutvalg

Min primærkilde i denne oppgavens, altså *Legenda Major*, har jeg forholdt meg til i både latinsk og oversatt versjon. Den latinske teksten, som er det viktigste grunnlaget mitt, finnes kun i Bollandistenes *Acta Sanctorum*,⁵² som foreligger både i trykt utgave og i en digital utgave tilgjengelig på Internett.⁵³ Den trykte versjonen ble først publisert i 1675, men den har kommet i flere nye utgaver siden.

Vi har ikke noen norsk oversettelse av Raymonds vita, men på engelsk finnes det tre oversettelser som er tilgjengelige i dag. Den tidligste av dem, som er fra 1860, har en eller flere ukjente oversettere og er tilskrevet The Ladies of the Sacred Heart i Philadelphia.⁵⁴ Den baserer seg på en tidligere fransk oversettelse fra 1853 og har derfor flere steder franske navn på personer og steder.⁵⁵ Dessverre har oversetterne også tillatt seg å gjøre store omredigeringer i Raymonds tekst. Alle henvisninger til hvilke kilder han benyttet seg av i arbeidet med å skrive *Legenda Major*, er utelatt, og noen kapitler er slått sammen. George Lambs oversettelse fra 1960,⁵⁶ som kom i nytgivelse i 2003, er den engelske versjonen som er til salgs i dag, og slik sett den som er lettest tilgjengelig. Også denne versjonen er dessverre mangelfull og til dels upålitelig. Lamb har utelatt begge Raymonds prologer uten å kommentere dette, og dermed har han også fjernet referanser til prologene i legendeteksten.⁵⁷ 1960-utgaven hadde imidlertid et omfattende noteapparat som viste hvilke bibelske referanser Raymond benyttet i sin egen tekst og pekte til relevante passasjer både i Katarinas egne tekster og i patristiske tekster. I nytgivelsen fra 2003 er noe av dette noteapparatet dessverre fjernet.

⁵² Conleth Kearns, "Introduction," i *The Life of Catherine of Siena* (Wilmington, Delaware: Michael Glazier, Inc, 1980). Lxx.

⁵³ I den trykte utgaven finnes *Legenda Major* i det tredje bindet for måneden april, *Aprilis Tomus III*. I den digitale utgaven er det enklest å finne teksten gjennom BHL-indekseringen i Bibliotheca Hagiographica Latina. *Legenda Major* er der BHL 1702. Den digitale utgaven ligger i "Acta Sanctorum Database: the Full Text Database," ([S.l.]: ProQuest Information and Learning Company, 2006). <http://acta.chadwyck.co.uk/>

⁵⁴ Denne oversettelsen er fremdeles tilgjengelig, blant annet som gratis e-bok hos Internet Archive

⁵⁵ Kearns, "Introduction." Lxxvi-lxxvii

⁵⁶ Raymond of Capua, *The Life of St. Catherine of Siena*, overs. George Lamb (Charlotte, North Carolina: Harvill Press, 1960; repr., 2003).

⁵⁷ Så godt som alle oversettelser av *Legenda Major* har unnlatt å ta med originalens første prolog, som blant annet inneholder den etymologiske utlegningen av Katarinas navn. Kearns, som er den eneste engelske oversetteren som inkluderer begge prologene, hevder i sin introduksjon at de fleste oversettere har utelatt den apokalyptisk orienterte førsteprologen fordi den oppleves som eksotisk og ubehagelig, spesielt med sine allegoriske navneutlegninger. Dette har dessverre gitt mange et noe feilaktig bilde av *Legenda Major*.

Den oversatte versjonen som jeg har forholdt meg mest til i arbeidet med denne oppgaven, er Conleth Kearns oversettelse fra 1980.⁵⁸ Av de engelske oversettelsene er dette den eneste som inkluderer det komplette vitaet. Den legger seg nærmest opp til den latinske teksten, og den har en omfattende introduksjon der Kearns redegjør for konteksten *Legenda Major* ble til i så vel som de forskjellige utgavene og oversettelsene av teksten.⁵⁹

Legenda Major var ikke Raymond av Capuas første forsøk på å skrive en hellig kvinnes helgenvita. Mens han var stasjonert i Montepulciano som rector for nonneklosteret der (ca. 1363-1367),⁶⁰ skrev han vitaet til Agnes av Montepulciano.⁶¹ Dette tidlige arbeidet har jeg brukt for to formål.⁶² For det første har det gitt meg anledning til å undersøke noen gjennomgående trekk ved Raymonds stil som hagiograf. For det andre har jeg lest det med blikk for likheter og forskjeller i de to barndomsframstillingene hans.

Raymond av Capuas *Legenda Major* er én av tre tidlige Katarina-legender. I mitt arbeid med den har jeg også benyttet meg av de to andre, det vil si *Miracoli di Catarina di Jacobo* (heretter omtalt som *Miracoli*) og *Libellus de Supplemento, Legende prolixie virginis beate Catherine de Senis* (heretter *Libellus*). *Miracoli*, som er den eldste versjonen av legenden, er den jeg har brukt mest av disse to. Det henger sammen med at den har en framstilling av Katarinas barndom som avviker noe fra den vi finner i *Legenda Major*. Sammenligning av disse to tekstene kan derfor belyse noen framstående trekk ved Raymonds fortelling.⁶³

Miracoli ble skrevet av en anonym florentinsk forfatter kort tid etter at Katarina hadde besøkt Firenze i 1374. Maiju Lehmijoki-Gardner, som har oversatt teksten til engelsk og utgitt den i *Dominican Penitent Women*, åpner for at den anonyme forfatteren kan ha vært en kvinne, og løfter fram flere trekk ved teksten som kan underbygge denne hypotesen: Den er skrevet på folkespråket, den inneholder ikke teologiske fortolkninger, og den opplyser om at Katarina ble invitert hjem til tekstforfatteren, som ellers synes å ha fått sine opplysninger fra religiøse legkvinner (*pinzochere*) og ikke fra dominikanske brødre.⁶⁴ At teksten er skrevet av en kvinne,

⁵⁸ Raymond of Capua, *The Life of Catherine of Siena*, overs. Conleth Kearns (Wilmington, Delaware: Michael Glazier, Inc, 1980).

⁵⁹ Uheldigvis er ikke Kearns oversettelse lett å få tak i, men den finnes i antikvarier.

⁶⁰ Coakley, *Women, Men, and Spiritual Power*. 171.

⁶¹ Agnes av Montepulciano (1268 – 1317) overtalte sine foreldre til å gi henne lov til å slutte seg til et kloster ni år gammel, og hun fikk spesialtillatelse fra paven til å gjøre dette på tross av sin unge alder. Hun var med på å etablerte klosteret i Montepulciano 13 år gammel og ble kanonisert av Pave Benedict XIII i 1726.

⁶² Teksten finnes i Acta Sanctorum, BHL0155, og i engelsk oversettelse i Raymond of Capua, *The Life of Saint Agnes of Montepulciano*, overs. Sister Mary Martin Jacobs OP (Summit, New Jersey: DNS Publications, 2012).

⁶³ Jeg har lagt ved en sammenligning av de viktigste kronologiske forskjellene i *Miracoli* og *Legenda Majors* barndomsnarrativer som Vedlegg 2.

⁶⁴ Maiju Lehmijoki-Gardner, *Dominican Penitent Women* (Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 2005). 267–268.

kan også bidra til å forklare hvorfor hverken Raymond av Capua eller Thomas av Siena bruker eller refererer til den.

I den siste av de tidlige Katarinalegendene, altså *Libellus*, ligger framstillingen av Katarinas barndom mye tettere opp til Raymond av Capuas tekst. Den er skrevet av Thomas av Siena, også kjent som Thomas Caffarini, som spilte en sentral rolle i kampanjen for å få Katarina helgenkåret.⁶⁵ Denne legenden refererer jeg til ved noen anledninger, men fordi den ikke avviker nevneverdig fra barndomshistorien i *Legenda Major*, har jeg ikke trukket den inn i oppgavens analyser.

Analytisk tilnærming, strukturering og sentrale begreper

Primært tekstene jeg benytter meg av i denne oppgaven, tilhører en hagiografisk sjanger som, på tross av sine likheter med biografien, ikke må leses naivt som nettopp biografi. Helgenvitaer er først og fremst tekster skrevet for å portrettere et forbilledlig liv til inspirasjon for andre kristne, og for å promotere en helgens kult og kanoniseringsprosess så vel som interessene til dem som sponset helgenens kult eller kultsted.⁶⁶ De kan nok også gi innsikt i historiske fakta, men det er viktig å være klar over at helgenvitaer må forstås som religiøse tekster, at framstillingen av et helgenliv i en gitt periode er gjennomsyret av bibelske referanser, og at tekstene er påvirket av tidligere hagiografiske trender. Hagiografiske tekster må derfor leses og forstås kontekstuell, det vil si som del av en sjangertradisjon og med bevissthet om at hovedformålet ikke har vært å formidle en historisk etterrettelig biografi, men et helgenportrett som skal appellere til de troende, overbevise øvrigheten i en kanoniseringsprosess og underbygge en helgenkults videre legitimitet.

Når jeg i denne oppgaven konsentrerer meg om barndomsframstillinger i en enkelt hagiografisk tekst, gjør jeg det med blick for den tradisjonen teksten står i, for hvordan barndom framstilles i samtidige og tidligere tekster innenfor samme sjanger, og for tekstens intertekstuelle referanser til bibelske så vel som hagiografiske tekster, motiver og forbilder. Denne tilnærmingen, som har blitt til i en stadig vekslende mellom de forskningshistoriske perspektivene jeg har gitt min tilslutning til, og min egen lesning av vitaet, begynner med at jeg skisserer *Legenda Majors* kontekstuelle plassering i kapittel nummer tre, og så videreføres den i analyser av vitaets framstilling av barndommens ulike faser (kap. 4–6).⁶⁷

⁶⁵ Thomas Caffarini skrev i tillegg *Legenda Minor* som er en forkortet utgave av Raymonds *Legenda Major*.

⁶⁶ Reames, *The Legenda Aurea: A Reexamination*. 49.

⁶⁷ I mer indirekte forstand er den nok også influert av Bakhtins sjanger- og fortolkningslære. Mikhail Bakhtin, *Spørsmålet om talegenrane*, overs. Rasmus Slaattelid (Bergen: Ariadne forl., 1998).

Det finnes mye litteratur fra middelalderen som omhandler livets aldre. Denne litteraturen opererer med forskjellige inndelinger av livet i alt fra tre til tolv faser eller stadier, men det vanligste antallet er sju.⁶⁸ Alle disse inndelingene har med barndommen, som vanligvis blir inndelt i to nye faser: *infantia* og *pueritia*. *Infantia* betegner perioden fra fødselen til barnet er seks eller syv år, mens den neste fasen, *pueritia*, begynner i syvårsalderen og varer til rundt tolv år for jenter og fjorten for gutter.⁶⁹ Deretter følger ungdomsfasen, *adolescentia*, det vil si en overgangsfase som markerer den endelige slutten på barndommen og dermed også overgangen til voksenlivet.⁷⁰

Denne livsfaseinndelingen fra middelalderen har jeg valgt å bruke som strukturerende prinsipp for analysen av Raymonds barndomsframstilling. Det gjør jeg fordi middelalderens forståelse av barndommens faser gjenspeiles i *Legenda Majors* komposisjon. De viktigste vendepunktene i narrativet er knyttet til overgangen fra en livsfase til en annen, og framstillingen av Katarinas barndom og ungdom er tydelig påvirket av middelalderens forståelse av de forskjellige fasenes særpreg. Denne oppgavens tematikk og problemstilling omfatter uten tvil hele vitaets framstilling av de to første fasene, altså *infantia* og *pueritia*. Når det gjelder avslutningen av barndommen, altså *adolescentia*, er imidlertid ikke alle deler av framstillingen like barndomsrelevante. I innledningen til kapittel seks argumenterer jeg likevel for denne fasens relevans for Raymonds barndomsframstilling. Der opplyser jeg også om hva jeg har tatt med og hva som er utelatt i analysen av denne fasen. Her nøyer jeg meg med å informere om at jeg har valgt å fokusere på paragrafer og episoder som kan relateres til oppgavens problemstilling.

I begynnelsen av hvert analysekapittel som omhandler barndomsfasene, presenterer jeg et utbredt hagiografisk motiv som Raymonds barndomsnarrativ relaterer seg til. Disse er *sacra infantia*-motivet, *puer senex*-motivet og den unge jomfruen. De to første henger sammen med at barn, slik de beskrives i helgenvitaer, grovt sett kan deles inn i tre kategorier. Den første – *sacra infantia* – omfatter helgener som framstår som hellige og bestemt for helgenstatus fra fødselen av, eller til og med fra før fødsel og før unnfangelse.⁷¹ Den andre omfatter barn som lever en tilnærmet vanlig barndom fram til 6–7-årsalderen, for så å gå inn i en intens religiøs fase som hos noen varer livet ut, mens andre har en roligere periode i tidlig voksenliv. I fortellingene om disse helgenbarna møter vi gjerne *puer senex*-motivet, det vil si barn som synes å

⁶⁸ Hugh Cunningham, *Barn og barndom: fra middelalder til moderne tid*, overs. Kari Marie Thorbjørnsen (Oslo: Ad Notam Gyldendal, 1996). 55-56.

⁶⁹ Shahar, *Childhood in the Middle Ages*. 22.

⁷⁰ Deborah Youngs, *The Life Cycle in Western Europe, c.1300-c.1500* (Manchester: Manchester University Press, 2006). 96–97.

⁷¹ Dette gjelder for eksempel Cunegund av Polen, Nicholas av Tolentino, Klara av Assisi, Thomas Aquinas, Eustochia Smeralda Calafato og Katarina av Sverige.

transcendere barndommen, framviser en ekstraordinær åndelig modenhet og oppfører seg på måter som ikke kan forventes av normale barn. Den tredje hovedkategorien omfatter helgener som ikke framstår som hellige i barndommen, men tvert om oppfører seg usømmelig eller rampete for så å oppleve en augustinsk omvendelse som tenåringer eller voksne.⁷² Denne formen for sen omvendelse er lite relevant i forbindelse med Raymonds barndomsfortelling.

Hele *Legenda Major* gjennomsyres av tre temaer som jeg vier oppmerksomhet i analysene av hver fase, både fordi de er viktige for det barndomsbildet som tegnes, og fordi de spiller en avgjørende rolle i framstillingen av hvordan det hellige barnets hellighet utvikler seg. Disse temaene er Katarina som Kristi brud, Katarinas askese og Katarinas vekslings mellom aktivt og kontemplativt liv. I tillegg legger jeg vekt på at Raymond flere steder gir oss innblikk i Katarinas bevegelse i fysiske og sosiale rom og hvordan den endrer seg over tid. Denne informasjonen kan knyttes til framstillingen av hennes modning, men den kan også brukes for å se på ytre rammer for et barns liv i middelalderen. I tilknytning til denne tematikken har jeg også studert hvordan Katarinas bevegelser i fysiske og sosiale rom endrer seg over tid. Raymond skriver flere steder om Katarinas bevegelser og sosiale omgang, denne informasjonen kan knyttes til Raymonds framstilling av Katarinas modning, men den kan også brukes for å se på ytre rammer for et barns liv i middelalderen. På slutten av kapittel tre går jeg nærmere inn på disse tematiske innfallsvinklene til barndomsframstillingen i hver fase samt endringer og utvikling på tvers av dem (se s. 33).

En av de viktigste utviklingene i senmiddelaldersk kristendom var en markant økning i ulike former for fromhetsuttrykk og fromhetspraksiser.⁷³ Slike praksiser er helt sentrale i Raymonds framstilling av Katarinas religiøse utøvelse. Som antydning i oppgavens tittel, gjelder det også hennes barndom. Når jeg karakteriserer den som from, refererer jeg til religiøse praksiser som kan sammenfattes ved hjelp av tre begreper: fromhet, askese og bot. Ettersom dette er begreper jeg bruker i analysen, krever de en nærmere presisering.

Fromhet (eller hengivenhet), som samsvarer med det latinske *devotio*, er det videste og mest overordna begrepet. Det betegner en inderlig og hengiven tilnærming til Gud og brukes om mange ulike praksiser, som for eksempel bønn, tilbedelse, pilegrimsreiser, nattverdsfromhet, Maria-fromhet, botsøvelser eller monastiske løfter.⁷⁴ *Askese* kommer fra det greske ordet

⁷² István Bejczy, "The Sacra Infantia in Medieval Hagiography," i *The Church and childhood: papers read at the 1993 Summer Meeting and the 1994 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society* red. Diana Wood (Oxford: Published for the Ecclesiastical History Society by Blackwell, 1994). 143.

⁷³ Richard Kieckhefer, "Major Currents in Late Medieval Devotion," i *Christian Spirituality II. High Middle Ages and Reformation*, red. Jill Raitt, Bernard McGinn, og John Meyendorff (New York: SCM Press LTD, 1987). 75.

⁷⁴ Brynjar Haraldso, *Fagord i teologi og kristendomskunnskap* (Oslo: Lunde, 1999). 58. Daniel Patte, *The*

askesis. Opprinnelig stod det for den fysiske disiplinen en atlet utviste, men etter hvert ble det også forbundet med annen disiplinert selvkontroll.⁷⁵ I kristen sammenheng betyr det at asketen disiplinerer sin kropp for bedre å kunne tjene Gud. Asketiske praksiser kan være for eksempel fasting, selvpisking, ensomhet, intensiv bønn og seksuell avholdenhet.⁷⁶ *Bot*, fra latinsk *paenitentia* (anger, bot), brukes om spesialiserte former for fromhet som dreier seg om å gjøre bot, botferdighet og botsgang.

Bot og askese er benevnelser som i stor grad brukes om hverandre i beskrivelser av selvfornektende, fysiske og mentale fromhetspraksiser som har blitt praktisert innenfor kristendommen. Bynum bruker hovedsakelig ordet askese om en type middelalderfromhet som er preget av kroppsavstraffelse, men i *Hellig føde, hellig faste* omtaler hun også noen av de asketiske praksisene som botsaskese.⁷⁷ I de fleste sammenhenger er det på samme vis rimelig å omtale Katarinas fromhetspraksiser i *Legenda Major* som askese og bot uten å skille strengt mellom disse benevnelsene. Begge beskriver og omfatter aspekter ved for eksempel selvfornektelse i forbindelse med søvn eller mat, selvpisking, hårskjorter eller kjettinger mot huden og fornektelse av egen vilje gjennom tålmodighet, fattigdom og lydighet. Men det er også nyttig å være klar over nyanseforskjeller i begrepenes meningsinnhold. Maiju Lehmijoki-Gardner påpeker at vi spesielt med tanke på sosial bakgrunn kan se et skille mellom senantikkens asketer og middelalderens botferdige eller botsasketer. Ørkenfedrene kom fra høyere sosiale lag, og deres selvfornektelse var et tiltak for å kontrollere grådighet, latskap og fråtseri. Katarina og mange av hennes medbotferdige kom derimot fra den urbane middelklassen. De hadde dermed mindre å gi opp eller ta avstand fra. De ugifte og enkene i denne gruppen hadde sågar erfaring med reell fattigdom, og mange av de botferdige var avhengige av støtte fra familie og andre religiøse.⁷⁸

I denne oppgaven bruker jeg begrepet *fromhet* om religiøs hengivelse i generell forstand, altså som et hyperonym for mange forskjellige former for religiøs utøvelse. I vår sammenheng betyr det at begrepet på den ene siden kan inkludere fromhetspraksiser som dreier seg om askese og botsøvelser. På den andre siden kan det også brukes om den religiøse utøvelsen

Cambridge dictionary of Christianity (Cambridge: Cambridge University Press, 2010). 321.

⁷⁵ *The Cambridge dictionary of Christianity*. 76.

⁷⁶ Dyan Elliot, "Asceticism," i *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*, red. Margaret Schaus (New York: Routledge, 2006).47.

⁷⁷ Bynum, *Hellig føde, hellig faste*. For eksempel 40, 179.

⁷⁸ Maiju Lehmijoki-Gardner, "Denial as Action - Penance and its Place in the Life of Catherine of Siena " i *A Companion to Catherine of Siena*, red. Carolyn Muessig, George Ferzoco, og Beverly Mayne Kienzle (Leiden Brill, 2012). 123–125.

Katarina praktiserer i den tidligste delen av barndommen, det vil si i en livsfase der Raymond ikke omtaler hennes religiøsitet som preget av bot eller askese.

Før vi beveger oss inn i analysene av *Legenda Major*, er det også nødvendig å forklare noen metodiske valg som dreier seg om oversettelser til norsk, referanser til den latinske originalteksten og bruk av norske, latinske eller italienske navn.

Som tidligere nevnt finnes det ikke noen norsk oversettelse av Raymond av Capuas Katarina-vita. Når jeg siterer fra *Legenda Major* på norsk, er oversettelsene derfor mine egne. De er først og fremst basert på Bollandistenes latinske tekst i *Acta Sanctorum*⁷⁹, men jeg har også sammenlignet med og søkt støtte i de engelske oversettelsene til Kearns og Lamb. I min egen tekst refererer jeg i parentes til en nummerert paragraf i den latinske teksten som et sitat eller en parafrasering er hentet fra. I sammenhenger der jeg anser det som spesielt viktig, har jeg i tillegg gjengitt det originale sitatet i en fotnote. Når et latinsk begrep er nyttig for analysen eller illustrerer et poeng, har jeg dessuten inkludert det i parentes i min egen løpende tekst.

I litteraturen jeg forholder meg til, blir personene jeg skriver om, omtalt med forskjellige navn, eller med navn som skrives ulikt på ulike språk. Det har derfor vært nødvendig å ta stilling til oppgavens bruk av navneformer. Når det finnes et etablert norsk navn på historiske personer, har jeg valgt å bruke dette. Det gjelder for de to viktigste personene i denne oppgaven, Katarina og Raymond, og for noen av de mest kjente helgenene. For personer som ikke har et etablert fornorsket navn, har valget stått mellom en latinsk og en italiensk navneform og stavemåte. Her har jeg valgt den italienske fordi den er etablert som absolutt vanligst i all den sekundærlitteraturen jeg har forholdt meg til. Det betyr for eksempel at selv om Katarinas far omtales som Jacobus i den latinske teksten, bruker jeg det italienske Giacomo både i oversettelser og ellers.

⁷⁹ "Acta Sanctorum Database: the Full Text Database."

KAPITTEL 3

LEGENDA MAJORS BAKGRUNN OG KONTEKST

Legenda Major består av to prologer og tre hoveddeler med til sammen 30 kapitler. I den latinske versjonen utgitt av Bollandistene, er teksten videre inndelt i 430 nummererte paragrafer (se vedlegg 1).¹ Denne inndelingen bruker også jeg fordi den letter referansen til både den latinske teksten og en oversettelse som benytter samme inndeling.²

Raymonds første prolog spenner over § 1–19, mens andre prolog omfatter § 20–21.³ I siste paragrafen av denne prologen (21) gjør han rede for sin tredeling av vitaet. Der skriver han at Del 1, som omfatter § 23–117, handler om Katarinas fødsel, spebarnstid og jenteår, som går fram til og inkluderer hennes forlovelse med Herren. Del 2, som spenner over § 118–329,⁴ dekker tiden fra forlovelsen fram til hun dør, altså Katarinas aktive liv, mens Del 3, det vil si § 330–430,⁵ handler om døden hennes, samt noe av tiden før og noen av miraklene i tiden rundt og etter den. I denne sammenhengen understreker Raymond at kun et utvalg av miraklene er inkludert: Å skrive om dem alle ville fylt en hel bok, og det ville ikke vært tid til det i hans egen levetid. Det siste kapittelet i del tre fungerer som sammendrag og epilog. I vår sammenheng er dette kapittelet viktig fordi Katarinas barndom spiller en sentral rolle i Raymonds argumentasjon for hennes egnethet til kanonisering.

Før jeg fokuserer på Raymonds framstilling av barndomsfasene i Katarinas liv, er det nødvendig å plassere *Legenda Major* i sin sjangermessige og tekstlige kontekst. Det er altså det dette kapittelet skal dreie seg om. Først presenter jeg kort hagiografen Raymonds bakgrunn med vekt på hans forhold til Katarina. Deretter går jeg nærmere inn på forskjeller og likheter i

¹ Det er bare her i presentasjonen av tekstens oppbygning at jeg bruker paragraftegn sammen med paragrafnummer for å vise hvilke paragrafer som finnes i hvilken del av teksten, ellers vil jeg kun bruke paragrafnummeret i parentes når jeg henviser til et sted i teksten.

² Inndelingen i 430 nummererte paragrafer finnes i teksten i *Acta Sanctorum* og i Kearns oversettelse. Andre engelske oversettelser har ikke beholdt paragrafinndelingen. I vedlegg 1 gir jeg en oversikt over hvilke paragrafer som tilhører hvilke kapitler.

³ I nummereringen av paragrafene i den latinske teksten finnes det ikke en § 22. Kearns har beholdt Bollandistenes nummerering og på samme måte hoppet fra § 21 til § 23.

⁴ Bollandistene har i *Acta Sanctorum*-utgaven nummerert to paragrafer med § 149. I Kearns oversettelse er disse nummererte som § 149 og § 149a.

⁵ Også i del 3 av *Legenda Major* har to paragrafer fått samme nummerering i *Acta Sanctorum*-utgaven av teksten. Her er det § 398 som er brukt to ganger. Hos Kearns er disse to paragrafene nummerert som § 398 og § 399. Dermed er de siste 30 paragrafene hos Kearns nummerert ett nummer høyere enn i *Acta Sanctorum*. Jeg bruker nummereringa i den latinske teksten, men refererer til disse to paragrafene som § 398 og § 398a.

de to vitaene han har skrevet, det vil si vitaene til Agnes av Montepulciano og Katarina av Siena. Forholdet mellom disse to tekstene viser deler av den sjangerutviklingen som *Legenda Major* representerer. For å belyse sentrale diskusjoner om bruken av *Legenda Major* som kilde, drøfter jeg i neste omgang forholdet mellom Raymonds vita og Katarinas egne tekster. Deretter viser jeg hvordan hun selv så vel som Raymonds legende om henne forholder seg til tidligere forbilder, det vil si til framstillinger av andre botferdige barn. I *Legenda Major* etableres Katarina som et usedvanlig fromt helgenbarn gjennom tre helt sentrale, gjennomgående temaer som jeg presenterer til sist i kapittelet.

Hagiografen Raymond

Da Raymond (1330-1399) ble utnevnt til lector ved Camporeggi-klosteret i Siena og ble Katarinas skriftefar, hadde han allerede en lang karriere bak seg. Han ble født inn i en aristokratisk familie i Napoli og bar navnet Raymond della Vigna. Familien hadde tiltenkt ham en juridisk eller administrativ karriere, men han valgte å forlate sine juridiske studier i Bologna, slutte seg til dominikanerordenen,⁶ og studere teologi i Roma og Bologna. Om perioden 1355–1363 vet vi at han satt som lector av teologi i henholdsvis Roma og Bologna, men akkurat når og hvor lenge er usikkert.⁷ Deretter var han rector ved det dominikanske nonneklosteret i Montepulciano (1363–1367). Det var her han skrev sitt første helgenvita, altså vitaet om St. Agnes av Montepulciano, og det var også her han for første gang hørte om Katarina. Det skjedde da hennes familiemedlem og første skriftefar, Thommaso della Fonte, besøkte Raymond sammen med en annen pater (281-283).

Til Siena kom Raymond trolig sommeren 1374, høyst sannsynlig på grunn av et spesialoppdrag. Ifølge Coakley viser i alle fall et dokument datert to år senere at dominikanernes øverste leder, generalmesteren Elias av Toulouse, allerede tidligere hadde utnevnt ham til nær oppfølging av den botferdige legkvinnen Katarina av Siena.⁸ En slik relasjon finner vi mange eksempler på fra det trettende århundret og utover, spesielt mellom dominikanermunker og religiøse legkvinner tilknyttet tertiærordener og beguinebevegelser.⁹ Ifølge John Coakley var dette en ordning som vokste fram fordi det ble nødvendig å beholde kirkelig kontroll og samtidig beskytte en voksende gruppe av religiøse legkvinner.¹⁰ Men det betyr ikke at slike

⁶ Kearns, "Introduction." Xiv.

⁷ *ibid.* xv.

⁸ Coakley, *Women, Men, and Spiritual Power*. 171.

⁹ "Friars as Confidants of Holy Women," i *Images of Sainthood in Medieval Europe*, red. Timea Szell og Renate Blumenfeld-Kosinski (Ithaca: Cornell University Press, 1991). 224.

¹⁰ *ibid.* 222.

forbindelser var uproblematisk i Raymond og Katarinas samtid. Dominikanerordenen fryktet tvert om at utstrakt kontakt mellom en munk og en legkvinne kunne representere både distraksjoner og unødvendige fristelser. Derfor var det bare utvalgte munkar som fikk tillatelse til å drive med åndelig veiledning av kvinner, og munkene som ble ansett som egnet til dette arbeidet, fikk spesialtillatelse fra ordenens generalmester.¹¹

Raymond ble i Siena fram til 1378. Han tilbrakte mye tid sammen med Katarina og hennes følgere, men reiste også mye, gjerne på oppdrag fra Pave Gregor XI. I *Legenda Major* (del 2, kap 12) forteller han at han sammen med Katarina, og på hennes initiativ, reiste til Montepulciano for å gjøre ære på Agnes' levninger. Denne reisen representerte et møte mellom de to kvinnene som fikk sine liv og legender nedskrevet av samme hagiograf. Begge fikk og levde sitt kall fra den tidligste barndom, begge oppnådde stor hellighet, og Raymond har selv karakterisert dem som to av Kristi mest dedikerte bruder. I 1376 var han i Avignon, hvor Katarina etter hvert sluttet seg til ham. Få uker etter at hun døde i 1380, ble Raymond utnevnt til generalmester av den dominikanske ordenen.¹² Mens han skrev *Legenda Major* (i perioden 1385–1395) var han altså generalmester av sin egen orden. I 1899 ble han selv beatifisert.

Katarina var både før og etter sin død en viktig del av Raymonds politiske prosjekt, og hans egen karriere nøt utvilsomt godt av den nære kontakten med henne. Men det er ikke dermed sagt at han brukte Katarina som et middel til å fremme sin egen karriere og agenda, slik noen forskere, spesielt feministiske, har hevdet. Slik jeg ser det, framstår forholdet mellom dem som både sammensatt og oppriktig. Raymond var en av Katarinas nærmeste rådgivere og venner. På samme tid omtaler han henne som «mamma» både i *Legenda Major* og i brevvekslinger mellom dem, og han framstiller henne som seg selv overlegen i både visdom og ånd. Som del av Katarinas *famiglia*, og i dobbeltrollen som hennes skriftefar og disippel, tyder hans tekster derfor på en oppriktig dedikasjon til Katarina som åndelig leder.

Raymonds nære personlege forhold til Katarina ble ikke etablert før i siste delen av hennes liv. Som hagiograf bruker han likevel seg selv som sannhetsvitne for hendelser fra hele livet hennes, også fra tiden før de møttes. Han påberoper seg kjennskap til mystiske erfaringer hun selv har fortalt om innanfor skriftemålets rammer, og det er nettopp i rollen som skriftefar han ser seg i stand til å bevitne barndomshendelser som det ikke fantes andre vitner til, og som Raymond forteller at hun aldri har berettet om til andre enn ham. Slik kan han framstå som sannhetsvitne og garantist for Katarinas møter med Kristus, det vil si for en viktig og helt

¹¹ Lehmijoki-Gardner, *Dominican Penitent Women*. 4-5.

¹² *ibid.* 88.

sentral del av bevisene for at hun med rette skulle kanoniseres.¹³

Raymonds to vitaer

I *Legenda Major* refererer Raymond selv til vitaet om St. Agnes (324). Han forteller at han skrev det mens han var stasjonert i Montepulciano, og han gir et kort sammendrag av livet hennes.

Det er noen påfallende barndomslikheter mellom de to hellige livene Raymond har framstilt. Begge handler om kvinner som erkjenner og etterlever et sterkt kall fra svært ung alder; begge framviser en form for fromhet som vi helst forventer å se hos voksne; begge søker seg tidlig til hemmelige kroker for å hengi seg til bønn, og begge velger bønn foran lek. (Agnes og Katarinas fromhetsliv i tidlig barndom er utdypet nedenfor, se s. 30-33). De to tekstene har dessuten det til felles at de består av tre deler. Ifølge Raymond handler dette både om at inndelingen er praktisk og at den symboliserer treenigheten (21).

Men det er også store forskjeller mellom de to vitaene Raymond har forfattet, spesielt i stil. Dette er ikke minst synlig i måten han presenterer Agnes' barndom på. Fortellingen om Katarinas barndom oppleves som en personlig framstilling av et spesielt individ, også før hun får sine første visjoner og definitivt før hun får følge sitt kall. Agnes sin barndom før hun er ni år gammel er til sammenligning gjengitt ved hjelp av noen få hendelser og karakteristikk som er sterkt preget av standardmotiver. En slik forskjellsbehandling kan naturlig nok henge sammen med at Raymond kjente Katarina personlig og fulgte henne nært i flere år, mens han skrev Agnes' vita femti år etter hennes død. Men dette er ikke hele forklaringen på de store forskjellene i tekstenes barndomsframstillinger. St. Agnes av Montepulcianos vita framstår som et eksempel på en standardisert helgenlegende som i stor grad følger en veletablert mal. Den skriver seg med andre ord inn i en eldre vitatradisjon. Katarinas legende representerer derimot en fornyelse av sjangeren, ikke minst fordi den så sterkt bærer preg av at den er skrevet av en forfatter med spesiell innsikt i sitt objekt.

Med *Legenda Major* er Raymond av Capua dessuten det eneste eksempelet vi har på en middelaldersk hagiograf som benytter en gjennomført kritisk metode i sin vitaskrivning.¹⁴ Allerede i Agnes' vita ser vi riktignok at han var opptatt av å forsikre sin leser om tekstens pålitelighet. I dette vitaets første prolog opplyser han sine lesere om hvilke kilder og øyenvitner han har benyttet seg av i arbeidet, og han forsikrer oss om at alt han gjengir enten er fortalt ham

¹³ Coakley, *Women, Men, and Spiritual Power*. 186.

¹⁴ Kearns, "Introduction." Lviii.

fra dem som selv bevitnet det, eller funnet i vitnemål nedskrevet av pålitelige notarar. I *Legenda Major* finner vi imidlertid en fortløpende og mer systematisk gjennomført åpenhet om tekstens kildebruk. Også i dette vitaets prolog, det vil si i andre prolog som redegjør for bokens inndeling og oppbygning (21), vender Raymond seg direkte til sine lesere og forsikrer oss om at det han skal fortelle i sin helhet er sant. I tillegg forklarer han at han har gjort rede for sine kilder i slutten av hvert kapittel, og han understreker at ingenting som står i denne boken er fabrikkert, tilgjort eller falskt (21). Denne lovnaden, som gis foran Gud og leseren, kommer Raymond også tilbake til senere (blant annet i 123 og 164).

Legenda Major representerer uten tvil et brudd med den etablerte sjangertradisjonen. Dette gjelder ikke minst barndomsframstillingen. Men det er også på sin plass å påpeke at teksten i noen sammenhenger kan framstå som mer løsrevet fra tradisjonen, og mer forskjellig fra Agnes sitt vita, enn den faktisk er. Ikke minst er det lett å få et feilaktig inntrykk av at Raymond unnlot å bruke etymologiske utlegninger av Katarinas døpenavn for å si noe om hennes personlighet. Denne praksisen er først og fremst assosiert med Jacobus de Voragine. Han bruker den i stor utstrekning i legendesamlingen *Legenda Aurea*, men mange av de etymologiske utlegningene hans er både feil og underlige, og ettertidens kritikk av hans behandling av helgenlegendene har framhevet dette som en av tekstenes største svakheter.¹⁵ Navneutlegninger er følgelig stemplet som et spekulativt sjangertrekk som undergraver de hagiografiske tekstenes kvalitet.

I vår sammenheng er det relevant at utlegninger rundt en helgens navn og navnets betydning kommer helt i begynnelsen av et vita, gjerne i sammenheng med helgenens spebarnstid. På samme måte som profetier, drømmer og visjoner fungerer de dermed som et frampek om helgenens personlighet og kommende storhet. Raymond bruker slike utlegninger både i prologen til Agnes sitt vita og i den første prologen til *Legenda Major*. I sammenheng med utlegningen av Katarinas navn påpeker han hvor passende det var å gi henne nettopp dette navnet (14), og han peker tilbake til prologens utlegning når han skriver om Katarinas og søsteren Joannas dåp (26). Den store resepsjonshistoriske forskjellen er at prologen til Agnes sitt vita er inkludert i tekstens oversettelser, mens den første av de to prologene i *Legenda Major* ofte er utelatt (se s. 16). Derfor blir også de etymologiske utlegningene gjerne oversett eller glemt i videreføringen av Katarinas legende.

¹⁵ Reames, *The Legenda Aurea: A Reexamination*. 44-45.

Katarina i *Legenda Major* og i hennes egne tekster

Flertallet av middelalderens helgenvitaer er skrevet om helgener som ble æret av lokale kulter, men ikke kanonisert.¹⁶ Katarina av Siena skiller seg fra denne gruppen på flere måter. Hun levde et aktivt liv, hun hadde stor påvirkningskraft, også utenfor sitt opprinnelsessted, og kort tid etter sin død oppnådde hun kanonisering og dermed anerkjennelse som helgen fra Roma. I dag er hun en av den katolske kirkens viktigste helgener. Hun var den første kvinnen som ble utnevnt til offisiell kirkelærer, av Pave Paul VI i 1970. Senere har hun blitt fulgt av to andre kvinnelige kirkedoktorer: Teresa av Avila og Hildegard av Bingen. Siden 1866 har hun, sammen med Frans av Assisi, vært en av to skytshelgener for Italia, og i 1999 ble hun utnevnt til skytshelgen for Europa av Johannes Paul II.

De viktigste og mest leste kildene til kunnskap om Katarinas liv og lære er hennes bønner, *Le Orazioni*,¹⁷ hennes egne dikterte tekster i *Il Dialogo*,¹⁸ og hennes nesten 400 brev, *Epistole*, som er utgitt på engelsk i *The Letters of St. Catherine of Siena*.¹⁹ Raymonds helgen-vita er den viktigste kilden som er skrevet av andre enn Katarina selv. I tillegg finnes de tidligere nevnte vitaene *Miracoli* og *Libellus*.²⁰

Det er ikke til å underslå at det er til dels store forskjeller på den Katarina av Siena som beskrives av Raymond av Capua i *Legenda Major*, og den Katarina vi møter i tekstene og brevene hun selv skrev eller dikterte. Når det gjelder forsøk på å avdekke den historiske Katarina, har flere forskere skrevet om hvordan disse kildene kan balanseres og fortolkes i forhold til hverandre. Karen Scott, som er en av dem som har tatt opp denne problematikken, leverer mange gode argumenter for at det i mange sammenhenger er riktig å gi Katarinas egne tekster forrang.²¹ Raymonds framstilling oppfatter mange som mer spekulativ og dermed mindre troverdig og historisk etterrettelig. Spesielt har en del feministiske forskere vært kritiske til Raymond som kilde til viten om Katarinas liv.²²

Denne diskusjonen er viktig og relevant, også for en studie som fokuserer på bare én av

¹⁶ Noen av dem har riktignok blitt kanonisert i moderne tid.

¹⁷ Catherine of Siena, *The Prayers of Catherine of Siena*, overs. Suzanne Noffke (New York: Paulist Press, 1983; repr., 2001).

¹⁸ *The Dialogue*, overs. Suzanne Noffke (New York: Paulist Press, 1980).

¹⁹ *The Letters of St. Catherine of Siena*, overs. Suzanne Noffke (Binghamton, N.Y.: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton, 1988).

²⁰ Hele *Miracoli* og første del av *Libellus* er tilgjengelige i engelsk oversettelse i Lehmijoki-Gardner, Bomstein og Matter, *Dominican Penitent Women*.

²¹ Karen Scott, "Mystical Death, Bodily Death. Catherine of Siena and Raymond of Capua on the Mystic's Encounter with God," i *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters*, red. Catherine M. Mooney (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999). 142.

²² A. W. Astell, "Heroic Virtue in Blessed Raymond of Capua's Life of Catherine of Siena," *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 42, no. 1 (2012). 38.

kildene, men i vår sammenheng er det ikke nødvendig å gå dypt inn i den. Når jeg velger å bruke Raymond av Capuas *Legenda Major* som primærtekst, er det nettopp framstillingen av helgenbarnet slik det iscenesettes med tanke på kanonisering, jeg er opptatt av. I så henseende er hverken spørsmålet om den historiske Katarina eller usikkerheten rundt de mystiske opplevelsene Raymond beskriver, sentrale problemstillinger. Katarinas egne tekster gir dessuten svært lite informasjon om hennes barndom og familie. I sine egne brev og dialoger beskriver hun ikke velkjente episoder som gjelder hennes fromhet i barndomsårene, hennes tidlige visjoner, hennes jomfruløfte og hennes opprør mot foreldrene.²³ Derfor er de også mindre relevante i vår sammenheng. Det er altså Raymonds vita, ikke Katarinas egne tekster, som er hovedkilden til fortellingene om Katarina av Sienas barndom.

Raymond oppgir at han har benyttet seg av tidligere skriftefedres notatbøker, men disse er dessverre tapt.²⁴ I flere hundre år trodde man at det heller ikke fantes andre tidlige kilder som hadde overlevd. I dag har vi kjennskap til *Miracoli* fra 1374 som også omtaler Katarinas barne- og ungdomsår,²⁵ men fordi denne ikke har vært kjent før i nyere tid, har den heller ikke hatt stor innvirkning på formidlingen av Katarinas legende. Den har *Legenda Major* helt fram til det siste hundreåret i stor grad vært alene om å forme.

Hvorvidt Raymond av Capua skriver om historiske sannheter eller ikke, er ikke avgjørende for en undersøkelse av barndomsframstillingen i *Legenda Major*. Det er likevel nødvendig å understreke at det hersker stor uenighet om hvorvidt Raymonds framstilling er historisk pålitelig, og i hvor stor grad han har formet og omskrevet Katarinas barndom og liv med tanke på å gjøre henne til en bedre kandidat for kanonisering. Tidlig på nittenhundretallet utspant det seg en større debatt om den kronologiske rekkefølgen på hendelser i Katarinas liv. Den ble utløst av M. Robert Fawtiers bok *Sainte Catherine de Sienne, Essai de Critique des Sources: I* i 1921, pågikk over to tiår og ble i all hovedsak avsluttet rundt 1940.²⁶ I nyere tid har Thomas Luongo hevdet at det er umulig å gjenskape en kritisk og grundig biografi om

²³ Scott, "Mystical Death, Bodily Death." 139.

²⁴ ibid. 139.

²⁵ Det er usikkert hvor det ene manuskriptet som inneholder *Miracoli* ble oppbevart før det ble kjøpt av Senator Carlo Strozzi og plassert i Biblioteca Laurenziana i Firenze i 1785. Manuskriptet har blitt kopiert en gang som vi kjenner til. Lehmijoki-Gardner, *Dominican Penitent Women*. 267-268.

²⁶ Fawtier hevdet at Raymond i utstrakt grad endret den kronologiske rekkefølgen på hendelser i Katarinas liv, at han overdrev hennes politiske rolle og lot framstillingen av hennes sosiale aktiviteter farges av et ønske om å fremme den dominikanske orden og støtte pave Urban VI. En av anklagene han rettet mot Raymonds barndomsframstilling, var at han hadde flyttet Katarinas fødselsår ti år framover i tid slik at hun i likhet med Jesus kunne dø i en alder av 33 år. Et sammendrag av debatten finnes i Kearns, "Introduction." Lx-lxx,

hennes barndom og ungdom fordi kildene til informasjon om Katarinas tidlige liv er så oppbundet i hagiografiske troper.²⁷ Når vi sammenligner *Legenda Major* med den tidligere teksten *Miracoli*, framkommer for eksempel forskjeller som kan tyde på at Raymond i sitt arbeid med å iscenesette Katarina for kanonisering har valgt å revidere kronologien i flere av de hendelsene han legger til hennes yngre år.²⁸ I motsetning til dem som avskriver Raymond som en upålitelig kilde, finnes det imidlertid også forskere som mener at han på grunn av *Legenda Majors* detaljrikdom er uvanlig pålitelig i sin gjengivelse av biografiske data.²⁹

Når jeg i kommende kapitler forholder meg til kronologien i Raymonds framstilling, prøver jeg ikke, som deltakerne i debatten på begynnelsen av det tjuende århundret, å avdekke den riktige rekkefølgen på hendelser i Katarinas barndom. Men jeg er for eksempel opptatt av at Raymonds narrativ plasserer hendelser preget av brudemystikk til andre aldre enn det den anonyme forfatteren av *Miracoli* gjør, eller hvordan hans framstilling harmonerer med hans samtids syn på barndommens faser og på modenhetsalder for forlovelse og ekteskap. Det jeg er opptatt av, er altså å belyse aldersrelaterte sider ved Raymonds barndomsfortelling.

Katarina og andre botferdige helgenjenter

Skyldfølelse i ungdom og voksenliv er ikke forbeholdt ett kjønn foran det andre. Det finnes også fortellinger om gutter som praktiserer et intenst fromhetsliv i barndommen, for eksempel Giovanni av Matera (1070-1138),³⁰ men barndom preget av en altoverskyggende skyldfølelse og strenge botsøvelser, er først og fremst forbundet med jentebarn.³¹ I hagiografiske framstillinger av disse helgenbarna er det vanlig at de går inn i sin første intenst religiøse fase, preget av en overveldende følelse av synd og skyld, når de er rundt syv år gamle.³² I forskningslitteraturen omtales de som botferdige jenter, men jeg vil understreke at det ser ut til å være et fellestrekk, også for Katarina, at fromhetspraksiser som uten tvil kan kalles botsøvelser, ikke kommer i gang før jentene er over sju år, altså når de har forlatt *infantia* og gått inn i *pueritia*. Flere av dem begynner sine fromme liv før dette tidspunktet, men i *infantia* hengir de seg til bønn som ikke bærer preg av følelser knyttet til synd, skyld eller anger. Dette er snarere

²⁷ F. Thomas Luongo, *The Sainly Politics of Catherine of Siena* (Cornell University Press, 2006). 26.

²⁸ *ibid.* 26.

²⁹ Weinstein og Bell, *Saints & Society*. 38.

³⁰ Jeg skriver noe mer om Giovanni av Matera i kapittel 5. s59.

³¹ Weinstein og Bell, *Saints & Society*. 34.

³² Selv om sju er den vanligste alderen starter noen av barna sine religiøse liv både tidligere og senere. Klara av Montefalco (1268-1308) går inn i en fase med intens bønn fra hun er fire år gammel, og Katarina av Siena begynner å knele i trappa for å si ave Maria på hvert trinn som femåring, mens Sperandea ikke begynner før hun er rundt ni år gammel.

en fromhetspraksis som nærer deres sjeler og får ønsket om et liv i hellig tjeneste til å vokse i dem. Katarina av Siena, Agnes av Montepulciano og Klara av Montefalco (1268-1308)³³ er alle eksempler på helgenjenter som har slike perioder med intens bønn mens de fortsatt er i *infantia*.

Spesielt fra Katarina er rundt sju år gammel, beskriver Raymond en form for intenst fromhetsliv så sterkt preget av askese og bot at det for dagens lesere kan virke ekstremt og usannsynlig. Men det er viktig å huske at selv om Raymond framstiller Katarina som unik i sine aktiviteter, så tilhører hun en relativt stor gruppe jenter som levde lignende liv. Denne helgentypen var ikke uvanlig i høy- og senmiddelalderens Italia, med en konsentrasjon i Toscana og Umbria.

Bona av Pisa³⁴ (1156-1207) er en av de tidlige representantene for denne gruppen av botferdige helgenbarn.³⁵ Hun begynner sine botsøvelser i sitt syvende år etter en visjon av Jesus som sier hun ikke lenger skal dele seng med noen, ikke en gang sin mor. I *imitatio* av Jesusbarnet sover Bona fra da av på en seng av strå i en krybbe uten tepper eller sengetøy. Hun begynner også å leve et asketisk liv hvor hun slutter å spise kjøtt og faster på brød og vann tre dager i uka. Bona beskrives altså som et barn som faster ved like ung alder som Katarina begynner sin asketiske spising. Når Raymond skriver i *Legenda Major* at Katarina i motsetning til andre voksende barn spiser mindre og mindre (31), så er dette altså i motsetning til andre vanlige barn, ikke andre helgenbarn. Blant de botferdige italienske helgenjentene finnes flere eksempler på hellige barn som har gjort dette før henne, men fastende barn inkluderer også dem som faster enda tidligere, det vil si som spedbarn ved brystet.

Sperandea³⁶ (1216 – 1276) fra Umbria er en annen jente som utsetter sin unge kropp for langvarige og strenge faster, for eksempel faster hun på et tidspunkt i førti dager i en hule. Hun starter riktignok med sine botsøvelser noe senere enn de andre, det vil si da hun er omtrent 9 år gammel, men til gjengjeld utsetter hun seg for helt ekstreme øvelser for å utrykke sin fromhet. Blant annet vikler hun seg inn i en jernkjetting og går kledd i dyreskinn. Når hennes foreldre forsøker å stoppe henne, resulterer dette i at hun, i likhet med Giovanni di Matera, rømmer hjemmefra.³⁷

Agnes av Montepulciano er også en botferdig dominikansk mystiker (1268 – 1317) og helgen som kan assosieres med gruppen av kvinnelige helgener som går inn i intense religiøse

³³ Klara av Montefalco, *Acta Sanctorum* Aug III, 676.

³⁴ Bona av Pisa, BHL 1389.

³⁵ Weinstein og Bell, *Saints & Society*. 31.

³⁶ Sperandea, BHL 7826

³⁷ Weinstein og Bell, *Saints & Society*. 33

liv rundt sjuårsalderen. Som tidligere nevnt forteller Raymond at Agnes går inn i et intenst religiøst liv fra veldig ung alder og er overbevist om at hun er ment for et liv totalt dedikert til å tjene Gud. Agnes beskrives som fortsatt i *infantia* når hun lærer sine første bønner.³⁸ Allerede som småbarn slutter Agnes å leke og bruker tiden sin på bønn i ensomhet,³⁹ når hun er ni år gammel gir hun, i den grad hun kunne overvinne menneskelig svakhet, all sin tid til bønn og lydighet. Men det er det ikke før hun kommer i tenårene at Raymond forteller at Agnes tar fatt på en streng faste bestående av tørt brød og vann og begynner å sove på det bare gulvet med en stein til pute.⁴⁰ Selv om det er likhetstrekk mellom Agnes og de andre jentene jeg har nevnt her, og selv om hun kommer fra samme region og tidsperiode, har hun altså ikke en tidlig barndom som på samme måte som for Katarina, Bona og Sperandea er preget av ekstreme botsøvelser.

En annen jente som Weinstein og Bell plasserer i denne kategorien, er Gerardesca av Pisa (ca 1200-1260).⁴¹ Også i hennes vita kan vi lese om en tidlig religiøs oppvåkning og dedikasjon. Gerardesca rømmer til et kloster som sjuåring. I likhet med Agnes sin vita beskrives ikke ekstreme botsøvelser, men vi finner et annet likhetstrekk med Katarina, nemlig helgenens mor som antagonist i historien om en ung hellig jente. Gerardescas mor henter henne hjem fra klosteret hun har rømt til, finner henne en ektemann og ber til Gud om at hun skal bli gravid. Først etter at Gerardesca er gift, begynner hun for alvor med sine botsøvelser.

I *Legenda Major* finner vi flere eksempler på at Lapa forsøker å motarbeide Katarinas ekstreme botsøvelser og bekymrer seg for sin datters helse. I andre vitaer om botferdige barn finner vi også hint og direkte referanser til hvordan foreldrene har blitt skremt og prøvd å motarbeide selvstraffende asketiske barn og beskytte dem fra seg selv. Vi hører også om foreldre som har oppsøkt medisinsk hjelp fordi de trodde barna var syke.⁴² Disse fortellingene vitner om en kjærlighet og omsorg som motsier Goodich sine beskrivelser av helgener som oppsøker det religiøse på grunn av omsorgssvikt og lite tilstedeværende foreldre.⁴³

Weinstein og Bell hevder at selv om vi finner noen tidligere eksempler på botferdige barn, er de en helgentype som tar form i det trettende århundret.⁴⁴ De poengterer at dette ikke bare er et uttrykk for endrede hagiografiske konvensjoner eller en ny hagiografisk stil; det vi her

³⁸ BHL 0155 "Quæ adhuc in infantilibus annis"

³⁹ Capua, *The Life of Saint Agnes of Montepulciano*. Kapittel 1, BHL 0155.

⁴⁰ *ibid.* Kapittel 7.

⁴¹ Gerardesca av Pisa, BHL 3421

⁴² Weinstein og Bell, *Saints & Society*. 37.

⁴³ Goodich, "Childhood and Adolescence among the Thirteenth-Century Saints." 303-304.

⁴⁴ Weinstein og Bell, *Saints & Society*. 31

ser konturene av, er en ny form for religiøs sensibilitet.⁴⁵ Trendsetterne og de første representantene for dette er, som nevnt, italienske jenter, spesielt fra regionene Toscana og Umbria. Disse jentenes helgenlegender har mye til felles, og Weinstein og Bell mener at nettopp barnas intense fromhet utfordret hagiografene til å formidle en mer livaktig og sterkt personlig religiøs opplevelse. Dette fikk dem til å forbedre sine litterære evner og produsere vitaer som var mindre preget av hagiografiske stereotypier, og dermed oppstår en hagiografisk realisme som har gitt oss en rikere dokumentasjon av periodens mentalitet.⁴⁶

Takket være disse intenst fromme barna har vi i dag kilder som gir innblikk i mer fargerike, og definitivt mer detaljerte, barndommer enn de som er beskrevet i hagiografiske kilder fra senantikken og tidligere middelalder. Barndommen er en særdeles viktig del av disse jentenes helgenliv, ikke minst fordi det er nettopp i denne livsfasen de tar sine viktigste valg og utsettes for sine største prøvelser. Dette har ikke bare resultert i legender som gir barndommen en sentral plass. De forsøker også å formidle den unge helgenens unike karakter i stedet for å beskrive den ved hjelp av etablerte hagiografiske barndomsmotiver.

Gjennomgående temaer i *Legenda Major*

Katarina etableres som et ytterliggående fromt og botferdig helgenbarn i tre sentrale temaer som gjennomsyrrer hele Raymonds fortelling om hennes liv. Det første er bildet han tegner av Katarina som Kristi brud, det andre er hans framstilling av forholdet mellom Katarinas aktive og kontemplative liv, og det tredje er hans forklaringer på hennes ekstreme askese. Alle disse teamene er sentrale i vår sammenheng. De inngår i iscenesettelsen av den hellige Katarina, de brukes til å promotere henne og vise hvor velegnet hun er for kanonisering, og de utgjør et forsvar for hennes liv som svarer på motstanden fra hennes kritikere.

Kristi brud er en vanlig metafor i beskrivelser av kvinner som valgte å forbli jomfruer, som jomfruhelgener og nonner i senantikken og middelalderen.⁴⁷ Den har sin rituelle prototyp i innvielsesliturgien for nonner som Kristi brud.⁴⁸ Katarina blir allerede som spedbarn beskrevet som forutbestemt fra evig tid til å bli Herrens brud, og brudemetaforikken gjennomsyrrer mange av de mest sentrale visjonene og mystiske opplevelsene Raymond gjengir fra hennes barndom.

⁴⁵ *ibid.* 31.

⁴⁶ *ibid.* 36-37

⁴⁷ Jo Ann McNamara, "Virile Women," i *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*, red. Margaret Schaus (New York Routledge, 2006). 819.

⁴⁸ Ulrike Wiethaus, "Bride of Christ: Imagery," *ibid.* 94.

En av Raymonds hovedutfordringer, var, som mange har påpekt,⁴⁹ å forsone Katarinas ekstraordinært aktive og utadvendte karriere med samtidens forventninger til kvinnelige former for hellighet. Dette gjør han for det første ved å beskrive Katarina som en ytterst kontemplativ kvinne som av lydigheit til sitt kall fra Gud tvinges ut i verden. For det andre understreker han at hun i sin utadvendte virksomhet beskyttes gjennom sin forlovelse med Gud og av den indre mystiske cellen som hun fra tenårene av bærer med seg overalt og aldri forlater.⁵⁰ Denne vekslingen går som en rød tråd gjennom hele Katarinas barndom.

Det tredje gjennomgående temaet dreier seg om Raymonds forklaringer på og forsvar for Katarinas ekstreme askese. Han forankrer den i hennes barndom, framstiller den som strengere og strengere i takt med hennes modning, og forteller at han i den voksne Katarina til tider har forsøkt å dempe den, blant annet ved å prøve å gi henne sukkervann, men hver gang må han se seg slått av hennes beslutsomhet og det uunngåelige i hennes handlinger. Barndomsfortellingen i *Legenda Major* bidrar til å forsvare Katarinas livsførsel også på dette området, men Katarinas askese er ikke en dominerende tematikk i oppgaven. Dette er imidlertid noe flere har forsket på. Katarinas forhold til mat og kropp har blant annet en sentral plass i Caroline Walker Bynums *Hellig føde, hellig faste: kvinner og mat i middelalderen*,⁵¹ og Rudolph Bell skriver om nettopp denne tematikken i *Holy Anorexia*.⁵²

I de følgende kapitlene danner disse gjennomgangstemaene viktige innfallsvinkler til barndomsframstillingen i Raymond av Capuas *Legenda Major*, spesielt med tanke på hvordan de utvikles og forandres gjennom de forskjellige fasene av Katarinas barndom. De har også stor betydning for hvordan hennes bevegelser i fysiske og sosiale rom endrer seg over tid. Som vi skal se, kan Katarinas veksling mellom aktivt og kontemplativt liv og brudemetaforikken, dessuten leses som fortellinger om hvordan Katarina modnes, både som menneske og medborger og som religiøs og helgen.

⁴⁹ For eksempel F. Thomas Luongo, "The Historical Reception of Catherine of Siena" i *A companion to Catherine of Siena*, red. Carolyn Muessig, George Ferzoco, og Beverly Mayne Kienzle (Leiden: Brill, 2012). 26

⁵⁰ *ibid.* 27.

⁵¹ Bynum, *Hellig føde, hellig faste*.

⁵² Rudolph M Bell, *Holy Anorexia* (University of Chicago Press, 1987).

KAPITTEL 4

INFANTIA: SPEDBARN- OG SMÅBARNSTID (0–6/7 ÅR)

I dette kapittelet fokuserer jeg på beskrivelsen av Katarinas bakgrunn og tidligste år fram til og med seksårsalderen. Denne perioden av hennes liv er beskrevet i *Legenda Majors* første del (23-31). Der redegjør Raymond først for hennes familiebakgrunn (23-25). Så forteller han om Katarinas fødsel og spebarnstid med amming og morsomsorg (26); hvordan hun vokser seg større, avvennes og begynner å sosialisere med familie og naboer (27); hennes første religiøse utøvelse som femåring og det begynnende grunnlaget for hennes kommende hellighet (28); og til sist hennes første visjon og hvordan hun etter den bryter med barnligheten og barneoppførselen (29-30). Dette markerer overgangen til en ny fase i Katarinas barndom.

Før jeg går inn i hver enkelt av disse etappene i Raymonds framstilling av Katarinas tidlige år, er det nødvendig å presentere middelalderens tenkning rundt *infantia*, det vil si barndommens første fase. I den sammenhengen tar jeg også for meg hvordan denne fasen generelt sett brukes og beskrives i helgenvitaers barndomsfortellinger.

***Infantia*-fasen og *sacra infantia*-motivet**

Infantia dekker tidlig barndom og blir vanligvis regnet som å strekke seg fra barnets fødsel til rundt sjuårsalderen. Et av de viktigste definerende trekkene for denne fasen er barnets manglende evne til å uttrykke seg på en fullverdig måte, en oppfatning som middelalderens lærde arvet fra romerne.¹ *Infantia* kan også deles inn i underperioder. Noen mener at den første av disse ender rundt to år, det vil si når barnet har sagt sine første ord, gått sine første skritt og fått alle sine første tenner.² Andre, som William av Conches, mener at første understadium varer så lenge språket er mangelfullt, det vil si til barnet er fem år gammelt.³ Som livsfase er *infantia* uansett den fasen av livet hvor barnet ammes, avvennes, lærer å gå og snakke og gradvis opparbeider evnen til å uttrykke seg rasjonelt.

Noen helgenvitaer begynner med fortellinger om det hellige spedbarnet, altså helgener som synes å være hellige og bestemt for helgenstatus fra fødselen av, eller til og med før fødselen og før unnfangelsen. Slike opphavs- og spedbarnsfortellinger opptrer både i sammenheng

¹ Shahr, *Childhood in the Middle Ages*. 24.

² *ibid.* 23.

³ *ibid.* 23.

med frampek om senere storhet og hellighet – ofte i form av visjoner, drømmer eller profetier – og i sammenheng med mirakuløse unnfangelser, gjerne i form av bønnesvar til barnløse foreldre. Grunnen til at mange helgenvitaer begynner slik, kan være hagiografenes behov for å etablere helgenen som utvalgt av Gud.⁴ Her er det klare påvirkningslinjer fra gammeltestamentlige og nytestamentlige forbilder så vel som apokryfe evangelier, og slike forbilder for barnløshetsproblematikk⁵ og utvalgte hellige småbarn⁶ kan langt på vei forklare hvorfor unnfangelsen, graviditeten og spedbarnsfasen er blant de periodene i en helgens liv som relativt ofte blir omtalt i helgenvitaer.

I noen fortellinger er det kun snakk om profetiske tegn og frampek som vitner om senere storhet hos helgenen som voksen, i andre framstår helgenen som født hellig. Hun eller han tilhører da helgenkategorien *sacra infantia*,⁷ Fortellinger om barn som er født hellige kan for eksempel dreie seg om at barnet nekter å ta brystet på visse dager, typisk fredager og onsdager som St. Cunegund av Polen, eller fra ammer som ikke lever rene nok liv, som Katarina av Sverige. Noen er bare villige til å ta brystet under gitte premisser, for eksempel etter å ha sett helgenstatuer eller etter å ha besøkt kirken. Det eldste forbildet for denne formen for asketisk fromhet på spedbarnsstadiet er helgenen St. Nicolas av Myra (Bari) fra det fjerde århundret. Ifølge legenden skal han ha stått opp i badekaret da han ble badet for første gang én dag gammel, og fra det øyeblikket tok han brystet kun en gang om dagen hver onsdag og fredag.⁸

Helgenspedbarnets karaktertrekk er et annet sentral tema når vitaer omtaler barnet i *infantia*-fasen. Det kan være annerledes helt fra fødselen av, for eksempel fordi det er spesielt vakkert eller har et spesielt godt temperament. Det kan oppføre seg på måter som avviker fra normale barn, eller det kan framstå som så ekstraordinært at det krever spesialbehandling.

Familiebakgrunn og foreldre

Mens det tidligere i middelalderen var vanlig å presentere helgeners bakgrunn ved hjelp av ekstensive slektstrær som skulle dokumentere at de var personer av god familie med forfedre

⁴ Weinstein og Bell, *Saints & Society*. 20.

⁵ Eksempler er Abraham og Sara (1 Mos 16,1–21,6) og Elkanah og Hanna (1 Sam 1,1–1,20) fra Det gamle testamentet, Elisabet og Sakarja i Det nye testamentet (Luk 1,5–1,23), og fortellingen om Marias unnfangelse i "Jakobs protoevangelium," i *Apokryfe evangelier*, red. Halvor Moxnes (Oslo: De norske bokklubbene, 2001).

⁶ For eksempel Samuel (1 Sam 2,18 – 3,18) i Det gamle testamentet, Jesus og Johannes (Luk 1,57–1,66) i Det nye testamentet, og Jesus og Maria i "Thomas' barndomsevangelium," i *Apokryfe evangelier*, red. Halvor Moxnes (Oslo: De norske bokklubbene, 2001). og i "Jakobs protoevangelium."

⁷ Bejczy, "The *Sacra Infantia* in Medieval Hagiography." 144.

⁸ Jacobus de Voragine, *The Golden Legend: Readings on the Saints*, overs. William Granger Ryan (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2012). 202.

av åndelig substans i flere slektsledd bakover,⁹ ble det utover i det fjortende århundret vanligere å presentere kun helgenens foreldre, uavhengig av hvilken klasse de tilhørte.¹⁰ Ifølge André Vauchez signaliserer denne forskjellen i framstillingsform en endret helgenforståelse. Så lenge oppfatningen gikk ut på at helgenen måtte ha en god og solid, og helst aristokratisk familiebakgrunn, trekker helgenvitaet veksler på nettopp slektshistorien som et opparbeidet og nedarvet grunnlag for hellighet. Når det blir vanlig å utelate denne bakgrunnshistorien, tilsier framstillingen en bakgrunnsforståelse som går ut på at helgenbarnet kun er påvirket av, og står i gjeld til, foreldrene som gir ham eller henne liv.

Legenda Major, som ble skrevet mot slutten av det fjortende århundret, gjenspeiler denne utviklingen. Det er bare Katarinas foreldre, faren Giacomo og moren Lapa, som blir introdusert i vitaets første kapittel (23-25): «Det var en mann i byen Siena, i regionen Toscana, som het Giacomo.¹¹ Hans far var, i henhold til skikken der, kjent som Benincasa [...] Etter å ha blitt berøvet sine foreldre tok han en kone fra sin egen by, som het Lapa.»¹² I dette sitatet nevnes riktignok også Giacomos far, men det er nok først og fremst et grep som er brukt for å introdusere familienavnet Benincasa.

Det blir ofte påpekt at Katarina kom fra beskjedne kår. Derfor har hun heller ikke noe imponerende slektstre å vise til. I *Legenda Major* gjør ikke Raymond noe forsøk på å distrahere leseren fra dette faktum, slik det gjerne ble gjort i tidligere middelaldervitaer.¹³ Han omtaler Katarinas familie som vanlige folk (*plebeji*, 23) og gjør et poeng ut av at nettopp datteren til en tekstilfarger (25), som ikke slekter på tidligere helgener og heller ikke kan vise til annen nedarvet storhet, blir funnet verdig til å bli himmelkongens brud.¹⁴

Raymonds beskrivelse av familien Benincasa blir av mange lest som et uttrykk for at Katarina hadde sin bakgrunn i lavere samfunnslag. Shulamith Shahar trekker henne fram som et sjeldent eksempel på et helgenbarn fra arbeiderklassen.¹⁵ Hun viser dessuten til familiens bruk av amme for Katarinas tvillingsøster Joanna, og løfter dette fram som det ene eksempelet vi har på en middelaldersk arbeiderklassefamilie som benyttet seg av amme. Thomas Loungo er kritisk til en slik lesning av Raymonds beskrivelse.¹⁶ Han påpeker at selv om Katarinas foreldre ikke var av de aller mest innflytelsesrike og velstående i Siena, var de likevel i nær

⁹ Vauchez, *Sainthood in the later Middle Ages*. 507-508

¹⁰ *ibid.* 508

¹¹ Se kapittel 2, s. 22 angående bruken av norske, italienske og latinske navn.

¹² «Fuit vir unus in civitate Senensi regionis Tusciae, nomine Jacobus, cujus pater vocatus est more illius patriae vulgariter, Benencasa [...] Hic orbatu parentibus, uxorem accepit de civitate sua, nomine Lapam.» (23)

¹³ Vauchez, *Sainthood in the later Middle Ages*. 507.

¹⁴ «Unde nimis mirabiliter factum est, quod filia tinctoris, efficeretur sponsa cœlestis Imperatoris, ...» (25)

¹⁵ Shahar, *Childhood in the Middle Ages*. 60.

¹⁶ Luongo, *The Saintly Politics of Catherine of Siena*. 29-31

kontakt med de høyeste lagene av sosial og politisk makt i byen. Derfor mener han at mange Katarina-forskere går for langt i sin betoning av hvor beskjedne kår hun kom fra. Det er jeg enig i. Raymond beskriver som nevnt Katarinas familie som vanlige folk, men han sier også at de har en god materiell situasjon og er respekterte medlemmer av sin egen sosiale gruppe (23).¹⁷ Spørsmålet er hvilken sosial gruppe dette var.¹⁸ Å omtale Katarinas sosiale bakgrunn som en arbeiderklassebakgrunn er dessuten i seg selv problematisk. Dette er et moderne klassebegrep som ikke gir en god beskrivelse av grupper i samfunnet i italienske byer i senmiddelalderen. Katarinas far og brødre var ullmestere og eiere av verksteder, ikke ullarbeidere, og hadde tilknytning til en sosiokulturell gruppering som i perioder av Katarinas barndom styrte Siena.¹⁹

Når Raymond beskriver Katarinas familiebakgrunn slik han gjør, er det også viktig å huske at han selv kom fra en adelig familie. Kårene Katarina kom fra, var slik sett forholdsvis beskjedne, men det betyr ikke at hun kom fra så lav klasse som ettertiden gjerne har trodd. Man kan også spørre seg om Raymond nettopp ved å betone hennes bakgrunn som en tekstilfargers datter, ville gjøre henne til et eksempel (*exemplum*) med bredere nedslagskraft, altså en som flere kunne identifisere seg med.

Den kommende helgenens foreldre presenteres på mange forskjellige måter i middelalderske helgenlegender, men vi finner også her noen standardmotiver som preger sjangeren. Den fromme moren er ett av dem. Det er hun som oftest framheves i fortellingen om helgenbarnets barndom, mens faren gjerne er helt eller delvis fraværende.²⁰ Hos de hellige spedbarna er relasjonen til mor ofte beskrevet som spesielt sterk. Når helgenbarnet fødes etter en visjon eller en drøm, som for eksempel Nicholas Tolentino og Dominikus, er det mor som mottar den overnaturlige beskjeden om at hun skal føde et barn med en spesiell skjebne.²¹ Flere vitaer framholder at moren er ekstra glad i dette barnet, eller de poengterer at hun ammer barnet sitt selv, noe som avviker fra vanlig praksis i høyere sosiale lag i middelalderen. Dette gjelder for eksempel Cunegund av Polen og Bernard av Clairvaux.²² I helgenlegender fra middelalderen er det også vanligvis moren som presenteres som den viktigste støttespilleren når den unge helgenen ønsker å velge et religiøst liv.²³ Som regel er det altså helgenens mor

¹⁷ «[...]quamvis plebeji, rebus tamen temporalibus juxta conditionem propriam abundabant, & de satis laudabili popularium genere orti erant.»

¹⁸ I Pius II kanoniseringsbulle, som ble lest i sin helhet under Katarinas kanoniseringsmesse i 1461, beskriver Pius II hennes foreldre som fra middels kår (*mediocribus orta parentibus*). BHL 1708.

¹⁹ Luongo, *The Saintly Politics of Catherine of Siena*. 30.

²⁰ Weinstein og Bell, *Saints & Society*. 23

²¹ *ibid.* 23.

²² Cunegund av Polen: BHL 4668, Bernard av Clairvaux: BHL 1211.

²³ Shulamith Shahar, *Childhood in the Middle Ages* (London: Routledge, 1990). 205

som er pådriver for at barnet skal få en åndelig utdannelse, hun framheves ofte som åndelig forbilde, og noen helgenmødre oppnår nesten hellig status selv. Den fromme, rettroende moren virker kort sagt som både forbilde og veileder og påvirker slik den kommende helgenen. Et tidlig forbilde for denne helgenmoren finner vi i Augustins mor Monica. Men her kan det også trekkes Maria-paralleller, spesielt i forbindelse med de helgenbarna som fødes etter åpenbaring i en visjon eller drøm.

Også i Katarinas vita er det moren som spiller hovedrollen i barnets tidligste år. Lapa har ikke visjoner eller åpenbaringer som forteller henne at hennes barn er spesielt, men hun ammer sin datter selv, og hun hevder, ifølge Raymond, at hun er mer glad i Katarina enn i sine andre barn, ikke minst fordi hun velger å amme Katarina foran tvillingsøsteren Joanna, som blir tatt hånd om av en amme og dør tidlig (26). Slik sett står Katarina i en særstilling hos Lapa fra hun er spedbarn. Men Lapa er ikke den av foreldrene som framheves som Katarinas religiøse forbilde og veileder. I hennes sene barndom og ungdom, er moren tvert imot den av foreldrene som sterkest motarbeider Katarinas ønske om et liv i bønn. I *Legenda Major* er det faren, Giacomo, som presenteres som den uvanlig fromme (24). Han forsvinner aldri ut av fortellingen, selv ikke når Lapa er sterkest til stede i framstillingen av Katarinas spebarnstid, og det er han som senere i fortellingen framstilles som Katarinas forbilde og støttespiller i hennes valg av livsvei (52, 55). Giacomo går altså inn i en rolle vanligvis er morens i middelalderske helgenvitaer. Raymond beskriver ham som en enkel mann, som var uten svik eller bedrag og fryktet Gud (23).²⁴ Med Lapa som talerør sier han også at Giacomo var en mann som aldri brukte upassende språk (24),²⁵ og han oppfordret alle i sine omgivelser til heller ikke å gjøre det (24).

Moren Lapa beskriver Raymond på den ene siden som en kvinne fullstendig ukjent med moderne menneskers ondskap, men likevel (!) fullt i stand til å ta seg av hus og hjem (23).²⁶ På den andre siden framhever han henne som sannhetsvitne ved å poengtere hennes enkelhet som gjorde henne ute av stand til å fortelle en løgn om hun så ville; derfor kan han stole fullt og helt på det Lapa sier (25).²⁷

I motsetning til ektemannen Giacomo blir ikke Lapa presentert som en imponerende skikkelse. Hun er ikke beskrevet som en like from person, og hennes evner begrenses i stor

²⁴ «[...] erat vir ille simplex & absque dolo & fraude, ac timens Deum, recedensque a malo.»

²⁵ «[...] numquam verborum excessus procedebat ex ore ejus:»

²⁶ «[...] feminam siquidem omnino alienam a quacumque malitia hominum modernorum, quamvis in factis domesticis & familiæ satis solertem»

²⁷ «Hæc ptæfata Lapa retulit mihi seriose, cui omnem idcirca fidem adhibeo quia prout omnibus constat noscentibus eam, tantæ simplicitatis est adhuc octogenaria, quod etiam si vellet, nesciret talia mendacia fingere»

grad til det å føde barn. I den første av de to beskrivelsene ovenfor kan man spørre seg om hun framstilles som enkel på grensen til det tilbakestående. Hva, om noe, ville Raymond i så fall oppnå med en slik beskrivelse? Skulle dette trekket i framstillingen av Lapas karakter for eksempel fungere som unnskyldning – eller tilgivelse – for hennes manglende støtte til Katarina senere i fortellingen? Raymond forklarer flere av hennes forsøk på å stå i veien for Katarinas religiøse utøvelse som et resultat av hennes morskjærlighet, og teksten kan forstås slik at Lapa i stor grad unnskyldes for sine uopplyste valg. På samme tid kan det også tenkes at Lapas enkelhet gir henne en form for uskyld og renhet som styrker henne som helgenmor. Når hun framstilles som uten kjennskap til ondskap og uten evne til løgn, kan dette med andre ord leses som et uttrykk for at hun selv innehar noe av den barnlige uskylden vi finner hos hennes datter. Giacomo har derimot en form for fromhet som er preget av tilsiktet handling i verden. Han virker i verden, er god i all sin omgang med folk og dermed en rollemodell som påvirker dem rundt seg til å leve bedre liv. Slik sett er Katarinas renhet og aktive liv forespeilet allerede i beskrivelsen av foreldrene

Det utvalgte spedbarnet

Shulamith Shahar har identifisert flere topoi som henger sammen med omstendigheter rundt en kommende helgens fødsel og barndom.²⁸ Disse er for eksempel spesielt gode tegn, at moren har visjoner under graviditeten, eller at barnet oppfører seg som en gammel person.²⁹ De to første av disse er topoi som dreier seg om at helgenen gjennom mirakuløse historier utpekes som forutbestemt for et ekstraordinært liv. (Det siste kommer jeg tilbake til i kap. 5, s. 53). Disse historiene handler for eksempel om visjoner og profetiske drømmer knyttet til unnfangelse, svangerskap eller fødsel. Et eksempel på en slik fortelling finner vi i Raymonds vita om St. Agnes av Montepulciano. Som et tegn på at dette nyfødte barnet skal bli annerledes enn alle andre, dukker det på mirakuløst vis opp svært mange stearinlys, som brenner med en guddommelig flamme, i rommet der hun blir født.³⁰

Katarinas legende har ikke noe av dette. Vi finner frampek som gir hint om kommende storhet, men ikke noen av de tidlige miraklene, tegnene eller åpenbaringene som er så karakteristiske for fortellinger om *sacra infantia*. Det som utpeker Katarina som utvalgt helt i begynnelsen av livet, er for det første at det er hun, og ikke tvillingsøsteren Joanna, som får bli ved sin mors bryst, og for det andre at hun var det eneste barnet Lapa ammet fram til naturlig

²⁸ Shahar, "Infants, infant care, and attitudes toward infancy in the medieval Lives of Saints." 282, 299.

²⁹ *ibid.* 282.

³⁰ Capua, *The Life of Saint Agnes of Montepulciano*. Kapittel 1, BHL 0155.

avvenning.

Katarina og Joanna var ifølge Raymond Lapa og Giacomos tjuetredje og tjuefjerde barn. De fikk til sammen tjuefem. Hvor mange av disse som vokste opp, går ikke klart fram av *Legenda Major*, men det har blitt anslått at rundt 30 % av middelalderens barn døde før de var sju år gamle.³¹ Joanna var ett av dem. Om henne forteller Raymond at hun ble satt bort til en amme og døde kort tid etter tvillingsøstrenes dåp (26). I middelalderen var dette både en seremoni som gav barnet et navn og inkluderte det i kirkens tro og praksiser, og en seremoni som etablerte et utvidet sosialt nettverk med blant andre gudforeldre, menighet og geistlige som barna ble oppdratt av og rundt, og som de gjerne skulle ha tilhørighet med som voksne.³² Om navnene som tvillingsøstre fikk, sier Raymond at Joannas navn betyr nåde, at hun fikk dette navnet sammen med dåpens nåde, og at det var i denne tilstanden av nåde hun døde kort tid etterpå. Når det gjelder Katarinas navn, peker han tilbake til sin egen utlegning i første prolog (10-12). Der knyttes navnet Katarina både til det latinske ordet for lenke (*catena*) og til det det greske ordet for universell (*katha*). Her knytter han igjen navnet hennes til lenken (*catena*) av sjeler som hun skal trekke med seg inn i himmelen.

At det er Katarina, og ikke Joanna, moren velger å amme selv, presenterer Raymond som et resultat av Guds forsyn: Det er forutbestemt av Gud at hun «som Herren fra evigheten av hadde valgt til brud» skal overleve (26).³³ Brudemetaforikken introduseres altså allerede mens Katarina er spedbarn. Slik sett danner den en ramme for hele barndomsfortellingen, men den fungerer først og fremst som et frampek mot den mer omfattende bruken av brudebilder senere i barndommen og i resten av livet. I fortellingen om Katarinas tidlige år bruker Raymond få av dem. Bildene av Katarina som Herrens brud blir først et markert trekk i teksten fra hun er rundt sju år gammel.

Det er altså liten tvil om at Katarina framstilles som utvalgt av Gud, men den tidlige fortellingen om henne som det utvalgte barnet avviker også på en annen måte fra typiske middelaldervitaer om hellige barn. Som tidligere nevnt, var fortellingen om det hellige barnet som faster ved brystet svært populær i høy og senmiddelalderen. Slik sett er det overraskende at Katarina, som bedrev strenge asketiske praksiser fra veldig ung alder, ikke er framstilt som ett av dem. Hennes vita skriver seg tvert om inn i en tradisjon som betoner den vellykkede ammingen istedenfor den asketiske eller begrensede. Også denne tradisjonen kan spores til eldre og

³¹ Daniel T. Kline, "Girls and Boys," i *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*, red. Margaret Schaus (New York Routledge, 2006). 326.

³² *ibid.* 326.

³³ «[...] *quam Dominus in sponsam elegerat ab aeterno.*»

bibelske forbilder. I Katarinas tilfelle går assosiasjonene til Samuel i 1. Samuelsbok og Maria i Jakobs protoevangelium.³⁴ Samuel er hos sin mor så lenge han ammes, og Maria blir som spedbarn holdt hos moren Anna til hun er avvendt fra brystet.

Så lenge Katarina er brystbarn, får hun mer omsorg fra Lapa enn noen av hennes mange søsken hadde fått. Dette beskriver Raymond som passende fordi Katarina er et barn med en perfeksjon som ikke kunne overgå, og som de tidligere barna bare er forvarsler på (26). Denne sammenligningen oppfatter jeg ikke som en nedvurdering av de andre barna. Å være forvarsler for en person som beskrives som fullkommen, må snarere sies å være en oppvurdering. Men jeg er mer usikker på fortolkningen av utsagnet om en perfeksjon som ikke kan overgå (26).³⁵ Dette kan forstås slik at spedbarnet Katarina allerede innehar uovergåelig perfeksjon, men det kan også leses som et forvarsel om en perfeksjon hun skal oppnå senere. Det er altså ikke mulig å si om akkurat denne beskrivelse fastholder Katarinas status som et forutbestemt hellig spedbarn.

Hvordan problemet med å amme de tidligere barna ble løst, får vi ikke vite, men hovedgrunnen til at Lapa ikke ammet dem fram til avvenning, er klar. Raymond skriver at hun var meget fruktbar og nesten hvert år bar og fødte Giacomo en sønn, ei datter eller noen ganger jente- eller guttetvillinger (23).³⁶ Han understreker også at da Katarina og Joanna var født, hadde Lapa for første gang en så lang pause mellom to graviditeter at hun kunne amme et barn fram til avvenningsalder (26). Problemet med ammingen av de tidligere barna var altså at hun ble gravid igjen før ammeperioden var over.

I middelalderen fantes det klare forestillinger om at amming under graviditeten var skadelig for fosteret, og det ble advart mot samleie under ammeperioden fordi dette ble forbundet med gjenoppstart av kvinnens menstruasjon og fare for ny graviditet.³⁷ For å forklare hvorfor dette var et stort problem for ammingen, er det nødvendig å trekke inn middelalderens forståelse av forbindelsen mellom melk og blod. Morsmelk ble oppfattet som transformert blod,³⁸ og det samme blodet ble sett på som fosterets næringskilde. Dersom kvinnen ble gravid igjen mens hun fortsatt ammet, mente man at det gode blodet ble beholdt det nye fosteret, mens det dårlige blodet ble til melk. Dette ble sett på som svært farlig for det diende barnet.³⁹

³⁴ "Jakobs protoevangelium." 139-141.

³⁵ Kearns kommenterer at to setninger i den latinske teksten virker som den er defekt; han baserer derfor sin egen oversettelse på en tidligere italiensk oversettelse.

³⁶ «[...]nam quasi omni anno filium aut filiam pariebat, & sæpe gemellos aut gemellas concipit & peperit Jacobo supradicto.»

³⁷ Shahar, *Childhood in the Middle Ages*. 56.

³⁸ Thomas Laqueur, *Making sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (Cambridge: Harvard University Press, 1992). 35-36, 104-105.

³⁹ Shahar, *Childhood in the Middle Ages*. 56.

Derfor avsluttet middelalderens mødre gjerne ammingen av små barn selv om de fortsatt hadde melk når de ble gravide igjen.

Den avbrutte ammingen og middelalderens bruk av ammer kan fra et moderne perspektiv tyde på at spedbarnets rett til å die ble nedprioritert til fordel for tette barnefødsler og velstående kvinners ønske om ikke å være for sterkt bundet av et spedbarn. En slik rettighetstenkning er imidlertid et moderne fenomen som ikke uten videre kan overføres til middelalderen. Siden det ble sett på som skadelig å la barnet die en gravid kvinne, kan både den avbrutte ammingen og det å la barnet ammes av en annen også forstås som valg styrt av hensynet til barnets velferd. Når det er sagt, skal det imidlertid medgis at bruken av ammer var en praksis som fikk mye større utbredelse enn det vi med dagens kunnskap kan forsvare som medisinsk og biologisk nødvendig. I det store og hele var det nok heller ikke en praksis som beskyttet barna. Statistisk sett hadde i alle fall barn som Katarinas tvillingsøster Joanna, altså barn som ble sendt til ammer, mindre sjanse for å leve opp enn barn som fikk die hos sin egen mor.⁴⁰

I teksten om Katarina ser vi her konturene av en innstilling og et menneskesyn som prioriterte åndelig velferd og sjelens beskyttelse mot synden foran optimalisering av spedbarnsernæring og den effekten dette ville hatt på spedbarns fysiske helse og sjanse til å leve opp. Innenfor jødedommen fantes det lover som beskyttet spedbarnets rett til å bli ammet og åpnet for prevensjonsbruk, i all hovedsak i form av avbrutt samleie, fram til barnet var to år.⁴¹ Innenfor kristendommen fantes det ikke lignende ordninger med tilgang til tidsavgrenset bruk av prevensjon eller forbud mot samleie under ammeperioden. Shahar påpeker at kirken dermed sendte motstridende signaler: På den ene siden var den en uttalt tilhenger av at mødre ammet sine egne barn, på den andre siden fantes det ikke ordninger som muliggjorde dette i en situasjon som den Lapa var i. For middelalderkirken, hevder Shahar, var det altså viktigere å beskytte det monogame ekteskapet mot utroskap og usedelig oppførsel enn å beskytte barnets mulighet til å bli ammet gjennom hele spedbarnsperioden.⁴²

Når vi sammenstiller ammingen av Katarina med forståelsen av forbindelsen mellom melk og blod og den metaforiske nærheten dette skaper mellom brystmelken og nattverden, er det nærliggende å lese spedbarnsfortellingen om Katarina som levde utelukkende på morsmelk, som en parallell til den siste livsperioden hennes da hun levde utelukkende på nattverden. I likhet med nattverden representerer morsmelken en uproblematisk og ren næringskilde for

⁴⁰ ibid. 67-68.

⁴¹ ibid. 72.

⁴² ibid. 69-73.

Katarina. Slik sett er det heller ikke overraskende eller uventet at Lapas vellykkede amming omtales i så positive ordelag i *Legenda Major*.

Det fornøyelige småbarnet

Når Raymond begynner å fortelle om den delen av Katarinas *infantia* som kommer etter den første spedbarnsperioden, understreker han igjen – og helt eksplisitt – at Katarina var innviet til Gud: «Slik ble jenta som var helliget til Gud brakt opp» (27).⁴³ Han forteller at hun blir avvendt fra morsmelken og begynner å snakke og gå. I småbarnsfasen som følger (1–4 år), framstilles hun helt tydelig som et uvanlig barn.

Når de to hellige barna Maria og Samuel blir avvent, blir de sendt til tempelet. Maria er da tre år og beskrives som et lykkelig barn som danser på tempeltrappa. I tråd med disse mulige forbildene, beskriver Raymond hvordan Katarina beveger seg utenfor familiens hus og omgår andre folk etter at hun er avvendt fra brystet. Barnet han da forteller om, er ytterst karismatisk. Hun sprer glede til alle rundt seg og beskrives som så fornøyelig og fornuftig at hun stadig vekk blir tatt med hjem av venner og naboer som kan ane den kommende storheten i henne og vil nyte hennes selskap. Hun framstår også som et barn med en sjelden visdom og innsikt og en egen evne til å tiltrekke seg andres oppmerksomhet og få dem til å lytte til det hun har å si.

Fortellingen om småbarnet Katarinas bevegelse fra det isolerte og beskyttede livet hos moren til hennes første aktive fase, legger uten tvil et grunnlag for hennes senere aktive liv. Beverly Mayne Kienzle framhever dette i sammenheng med Raymonds beskrivelse av småbarnet Katarinas tale⁴⁴ og mener at han med den legger grunnlaget for senere å helliggjøre hennes tale og preking.⁴⁵ Raymond gir ingen konkrete eksempler på visdomsordene hun skal ha kommet med, for ingen tunge eller penn kan gi en rettferdig gjengivelse av det hun sa eller beskrive hvor søtt hun vender folk som hører henne til Gud og det gode, slik at all ulykke eller tristhet forsvinner fra deres hjerter (27). Men det er slett ikke bare Katarinas talegaver og vise ord som verdsettes. Selv om hun i så henseende framstilles som eksepsjonell, er hun fortsatt beskrevet som et barn, og hennes barnlige glede ønskes også velkommen av venner og familie som vil nyte Katarinas selskap. Småbarnet Raymond beskriver, er altså et lykkelig barn som er elsket og verdsatt, ikke bare av den nærmeste familien, men også av resten av sine omgivelser.

⁴³ «Educata igitur hac Deo dicata puella»

⁴⁴ «*prudencia verba proferre*», «*prudencia verba ejus*» (27).

⁴⁵ Beverly Mayne Kienzle, "Catherine of Siena, Preaching, and Hagiography in Renaissance Tuscany," i *A companion to Catherine of Siena*, red. Carolyn Muessig, George Ferzoco, og Beverly Mayne Kienzle (Leiden: Brill, 2012). 132.

Dette er definitivt en beskrivelse av et barn som bryter fullstendig med den negative forståelsen av middelalderbarndom som vi finner hos Aries og andre.

I denne perioden får Katarina tilnavnet Eufrosyne. I gresk mytologi er dette en av tre *kariter*, i romersk mytologi *gratier*, altså en av tre mindre gudinner som representerer nåde og ynde. Eufrosyne er den mellomste, og navnet betyr munterhet. Siden Katarina beskrives som et muntert og herlig lite barn som alle vil omgås, er dette tilnavnet passende. I første omgang forteller Raymond likevel at bakgrunnen for å gi henne dette tilnavnet er et mysterium. Han presenterer sin egen teori som går ut på at Katarina på sitt barnespråk har sagt noe som ligner Eufrosyne, og de som hørte dette, har repetert hennes uttale og etter hvert gitt henne dette navnet som kallenavn (27). Raymond er tydelig på at dette er hans egen teori. Her har vi altså et eksempel på at han forsøker å forestille seg hvordan det lille barnet Katarina var, og når han gjør det, hører han et lite og veldig sjarmerende barn som babler på dels uforståelig barnespråk. Hos et lite barn er jo dette et svært så gjenkjennelig trekk. I neste omgang forteller Raymond at Katarina oppdager den skjulte betydningen av at nettopp dette ble hennes kallenavn, da hun noen år senere ønsket å imitere St. Eufrosyne ved å forkle seg som mann og slutte seg til Prekerordenen som munk et sted langt borte, der ingen kjenner henne (27, 38). (Se også s. 64-66).

I det store og hele blir altså småbarnet Katarina, i større grad enn spedbarnet, framstilt som et ekstraordinært barn.

Det bedende barnet

Raymond skriver at «den lille jenta vokste opp og ble sterk» (28). Dette markerer overgangen fra fortellingen om småbarnet Katarina som uskyldig babler og underholder, med Gud gjemt i sitt bryst, og med et karismatisk talent og en visdom som ikke kan beskrives. Episodene som fortelles om den 5 og 6 år gamle Katarina, er mye mer detaljerte, og de framviser et barn som er mer selvbevisst på samme tid som hun har større religiøs bevissthet.

Barnet Katarina gjennomgår en religiøs modning og utvikling som for alvor starter når hun begynner å be i femårsalderen. Hun lærer Ave Maria, og gjentar denne bønnen så mye og så ofte hun kan (28). Her er det et poeng å påpeke at Raymond ikke gir en overnaturlig eller mystisk forklaring på hvordan hun lærer bønnen. Dette står i motsetning til all religiøs lærdom hun tar til seg senere i barndommen. Den er noe som kommer til henne gjennom guddommelig åpenbaring. Men Raymond forteller også at Katarina resiterer Ave Maria mens hun går opp og ned trappa og kneler på hvert trinn, og denne vanen tilskriver han guddommelig inspirasjon.

Da Katarina har gjort dette i omtrent et år, det vil si etter at hun har hatt sin første visjon,⁴⁶ svever hun i den samme trappa mirakuløst fra trinn til trinn i en forrykende fart, spesielt når det kommer menn i huset som hun vil unngå å møte. Dette mirakelet kan ifølge Raymond forklares ut fra vanen hun begynte med da hun var fem (32).

Shulamith Shahar trekker fram fortellingen om Katarinas kneling i trappa som en beskrivelse av et barn som driver med rituell repetisjon, noe små barn gjerne gjør.⁴⁷ Hun leser altså Katarinas vita med et psykologiserende moderne blikk, og slik får hun noe annet ut av Katarinas rapporterte oppførsel i femårsalderen enn det Raymond må ha ment at den betydde da han inkluderte Ave Maria-hendelsen og satte den i sammenheng med et mirakel.

For Shahar er episodene i trappa ett av flere eksempler som hun bruker til å illustrere at vi i middelalderens litteratur finner eksempler på at forfatteren viser varme følelser for små barn og gir uttrykk for forståelse av barnets oppførsel og forestillingsliv.⁴⁸ Denne måten å bruke kilden på oppfatter jeg som problematisk. Jeg er enig i at Raymonds fortelling om Katarina som småbarn på mange måter er en troverdig fortelling om et ekte barn. Det er definitivt varme i den, og den har flere trekk som kan tyde på at Raymond har forestillinger om og forståelse av barns oppførsel. Men når Katarinas gjentatte kneling i bønn på hvert trappetrinn framstilles som uttrykk for en alderstypisk rituell repetisjon, løsrives episoden fra helheten i Raymonds narrativ. I *Legenda Major* markerer den en overgang fra fortellingen om barnet Katarina til fortellingen om den religiøse Katarina. Slik jeg leser teksten, er det vesentlig at Raymond for første gang omtaler hennes handlinger som fromme når han beskriver hvordan Katarina i en alder av fem år, altså i *infantia*, retter fromme ord mot Gud og begynner med fromhetspraksiser ved å knele og be på hvert trappetrinn (28). Før dette er hun beskrevet som utvalgt av Gud (26), som dedikert til Gud (27) og som et barn med spesielle talegaver, men alt dette er beskrivelser av hvem barnet Katarina er, og hvilke talenter hun har. Det er først som femåring Raymond beskriver henne som et aktivt utøvende religiøst barn som på eget initiativ vender seg fromt mot Gud (28).

Som nevnt er knelingen i trappa også et viktig frampek til det senere leviteringsmirakelet. Det vil si at den forbereder et mirakel som gjør at Katarina kan skjule seg fra menns blikk og opprettholde sin renhet og hellighet etter hvert som hun vokser til. I Raymonds narrativ er dette altså ikke en løstrevet beskrivelse av et barns oppførsel, men en del av fortellingen om

⁴⁶ Dette plasseres tidligere i Katarinas liv i Caffarini, "Libellus." 180. Her skriver Thomas av Siena at Katarina noen ganger svever opp fra bakken mens hun sier ordene i Ave Maria som femåring.

⁴⁷ Shahar, *Childhood in the Middle Ages*. 106

⁴⁸ *ibid.* 106.

Katarinas åndelige og religiøse modning. Å løsrive denne enkeltepisoden fra sin religiøse og teologiske kontekst og bruke den til å si noe generelt om barndomsforståelse i middelalderen, er uhyre problematisk. En slik praksis kan forbindes med en tendens til å bruke både hagiografisk tekst og enkeltepisoder fra vitaers barndomsfortellinger for mer enn de kan sies å være verdt. Den illustrerer også tydelig ett av problemene man står overfor når man bruker denne typen tekst til å forske på for eksempel barndom.

Samtidig som Katarina legger seg til å si Ave Maria så ofte hun kan, begynner hun å rette fromme ord og bønner mot Gud. Dette framstiller Raymond som en vending fra småbarnet Katarina som med sine ord ga trøst og glede til menneskene rundt seg, til det noe større barnet Katarina som retter sine talenter mot Gud.⁴⁹ Raymond beskriver her hvordan Katarina fem år gammel begynner en bønnegjerning som skulle komme til å spille en svært sentral rolle i hennes liv. Hun beveger seg lenger inn i det hellige, og beskrivelsen av henne blir mer preget av å være en beskrivelse av det ekstraordinære barnet. Her framstiller Raymond slik sett en bevegelse fra det nære og menneskelige til det opphøyde og guddommelige, altså bort fra det utadvendte livet hvor Katarina brukte sine talegaver til å tiltrekke seg og glede venner og naboer, til en mer kontemplativ Katarina som konsentrerer seg mer og mer om sine bønner og dag for dag øker tiden hun bruker på sin hengivenhet til Gud.

Ifølge Raymond representerer denne fasen i Katarinas religiøse modning hennes første spede forsøk på å leve et liv innviet til Gud, og det er som et direkte resultat av hennes innsats at hun av Gud belønnes med en vidunderlig visjon som skal oppmuntre henne til jobbe for enda mer nåde (28).

Kristus vinner Katarinas kjærlighet – visjonen over kirketaket

Da Katarina er seks år gammel viser Jesus seg for henne i en visjon for å vinne hennes kjærlighet. Katarina og broren Stefano er på vei hjem etter å ha gjort et ærend for Lapa, og mens de går ned Valle Piatta, ser Katarina sin første visjon i lufta over taket til St. Dominikuskirken i Siena. Som seksåring beskrives altså Katarina som et barn som i følge med sin bror går på besøk til sin gifte søster og beveger seg relativt fritt innenfor Sienas bymurer. Fra familiens hus og nabolaget, som har blitt beskrevet tidligere, har altså Katarinas bevegelsesrom åpnet seg opp til å omfatte byen Siena.

Beskrivelsen av visjonen, som Raymond plasserer over taket til Sienas dominikanske

⁴⁹ “[...] ut quæ verba hominibus grata prius protulerat, nunc grata verba Deo inciperet frequentius & devote proferre, ac de visibilibus ad invisibilia scandere modo suo.” (28)

kirke, blir noe annerledes beskrevet i den tidligere teksten *Miracoli*.⁵⁰ Også der får Katarina visjonen mens hun går et ærend sammen sin bror, men den skjer mens de går gjennom et totalt ubebodd område, og den flyter i lufta over henne, ikke over taket av en dominikansk kirke.⁵¹ *Miracoli* plasserer altså Katarina og visjonen i et ubebodd område, mest sannsynlig utenfor bymurene. Raymond gjør derimot et poeng av at Katarina for første gang er utenfor bymurene i en episode som kommer noe senere i hans fortelling.

I denne visjonen ser Katarina Jesus som sitter kledd i pavelig pryd i et vakkert, kongelig utseende kammer, og med Peter, Paulus og Johannes ved sin side (29). Raymond forteller at Jesus viser seg for henne på denne måten for å vinne hennes kjærlighet. Han ser rett på henne med sitt majestetiske blikk, og han smiler kjærlig til henne før han løfter hånden, gjør korsets tegn over henne, og med det gir henne sin evige velsignelse. Katarina blir så beveget av dette at hun ifølge Raymond går ut av seg selv og inn i Ham som hun ser på med kjærlighet (30). Hun beskrives som fullstendig oppslukt av visjonen til hennes bror Stefano oppdager at Katarina har stoppet og står og stirrer på himmelen, Han rister henne og spør hva hun driver med. Katarina ser et øyeblikk ned, og når hun ser opp igjen er visjonen borte. Raymond forteller at dette treffer Katarina som et smertestikk, og hun bryter ut i gråt.

Det er også forskjeller i hvordan selve visjonen beskrives i *Legenda Major* og *Miracoli*. Det er de samme personene som viser seg i begge fortellingene, men Kristus er kledd i pavelig skrud i Raymonds versjon, med pontifikal kjortel og pavens mitre på hodet,⁵² mens han i *Miracoli* ser ut som en biskop med en stav. At Raymond beskriver Jesu klær som pontifikale, trenger ikke nødvendigvis å peke mot en pavedrakt. En *pontifex* kan være hvilken som helst biskop, ikke bare biskopen av Roma, altså paven. Benevnelsen brukes likevel oftest om paven, og når Jesus i tillegg bærer pavens mitre, mener jeg at de to beskrivelsene ikke kan forsones på dette punktet.

Raymonds variant av visjonen er altså knyttet til dominikanerordenen og paven. Begge var veldig viktige i Katarinas voksne liv, men kanskje spesielt i Raymonds eget. Som tidligere nevnt, skrev han *Legenda Major* mens han selv satt som generalmester for dominikanerordenen. Katarinas tiltrekning mot og tilknytning til denne ordenen understreker han ved mange anledninger i fortellingen om hennes tidlige barndom, også før hun selv kan sies å ha noen formell forbindelse med den. (Se s. 84-86)

⁵⁰ I *Miracoli* er dette den første episoden det fortelles om fra Katarinas barndom.

⁵¹ Anonym, "The *Miracoli of Catherine of Siena*". 90.

⁵² "[...] Jesus Christus in throno Imperiali sedebat, indutus Pontificalibus vestibus, habens in capite tiaram, seu monarchicam & papalem mitram:» (29)

Maiju Lehtimäki-Gardner påpeker også denne forskjellen mellom visjonsframstillingene i en kommentar til sin egen oversettelse av *Miracoli*. Hun bemerker at Raymond understreker Katarinas tilknytning til Prekerordenen ved å legge vekt på at visjonen viser seg over taket til St. Dominikus. Når det kommer til den pavelige symbolikken, kan dette muligens ses som et frampek mot den rollen Katarina selv skulle komme til å spille i kirkepolitikken på pavelig nivå. Hun var blant annet viktig i arbeidet med å få Pave Gregor XI til å flytte pavesetet tilbake fra Avignon til Roma, og hennes senere støtte til Urban VI var også sentral. Blake Beattie skriver hvordan pavelig aktivitet i Italia i Katarinas barndom var dominerende i italiensk politikk.⁵³ Han påpeker at hennes selvbevissthet som borger av Italia, Toscana og Siena, og hennes identitet som hellig kvinne med en dyptgripende interesse i kirkens velbefinnende, dannes i en kontekst der pavesetet forsøker å returnere til Roma, og han mener at det i denne sammenhengen ikke er overraskende at pavemakten skulle komme til å spille en så sentral rolle i hennes arbeid.⁵⁴ Med tanke på hennes senere liv, er det altså ikke overraskende at det er i pavelig skrud Jesus viser seg i denne visjonen. Dette gir et hint om Katarinas senere involvering i pavelig politikk. Om dette er en bevisst omskrivning av Raymond, er det ikke mulig å si noe om, men det er likevel interessant at *Legenda Major* og *Miracoli* på disse punktene gir avvikende skildringer av en så sentral visjon. I fortellingene om Katarinas liv står den som det første store vendepunktet som for alvor definerer barnet Katarina som hellig og kommende helgen.

Slik Raymond beskriver Katarinas barndom, er dette en av de aller mest sentrale episodene i hennes utvikling. Visjonen får den allerede religiøst orienterte Katarina til å for alvor omfavne det fromme livet, og den gir henne et driv som gjør at hun går inn i en altopp-slukende from tilværelse. Raymond forteller at fra nå av er hun ikke bare en liten pike som ber og kommer med vise ord, men en fullt formet kvinne som vier all sin tid og hele sin kjærlighet til Jesus og Maria. Alt verdslig har blitt uviktig for henne, og fra nå av er det utelukkede kjærligheten til Guds sønn som opptar henne. Alt annet enn denne kjærligheten blir for Katarina urent og en distraksjon (35).

Visjonen representerer en episode som markerer overgangen fra en fase av barndommen til en annen. Den markerer altså slutten på Katarinas *infantia*. Det barnet som beskrives etter dette, er utvilsomt gått over i en fase preget av en helt annen modenhet, både religiøst og refleksjonsmessig. Et annet trekk i teksten som understreker denne episodens

⁵³ Blake Beattie, "Catherine of Siena and the Papacy," i *A Companion to Catherine of Siena*, red. Carolyn Muessig, George Ferzoco, og Beverly Mayne Kienzle (Leiden Brill, 2012). 77.

⁵⁴ *ibid.* 77-78.

viktighet som vendepunkt og overgang til fortellingen om helgenen Katarina, er å finne i Raymonds sammendrag av Katarinas liv i det som gjerne omtales som *Legenda Majors* epilog, altså siste kapittel i Del 3. Der gir Raymond et sammendrag av Katarinas liv med spesiell vekt på hennes tålmodighet (397-398). Når Raymond her gir et sammendrag av barndommen hennes begynner han ikke fortellingen med hennes spedbarnstid eller tidligste barndom slik han har gjort tidligere i teksten, men starter, på samme måte som *Miracolis* anonyme forfatter, direkte på hennes visjon som seksåring og forteller videre om den modningen denne opplevelsen førte til i Katarina (398a). Her argumenterer Raymond for at Katarina før hun kom til en alder hvor hun kunne fristes av sanselig nytelse med stor visdom fjernet alle disse tingene fra livet sitt. Raymond understreker at dette er noe Katarina gjør på grunn av gudommelig inspirasjon og visjonen blir gitt henne som seksåring. Det er tydelig i epilogen at Raymond regner denne første visjonen som den enkeltstående hendelsen som for alvor setter barnet Katarina på en hellig vei.

Oppsummering av Katarinas *infantia*

I innledningen til dette kapittelet har jeg løftet fram det hagiografiske standardmotivet *sacra infantia* som sentralt topos for lesningen av *Legenda Majors* framstilling av spedbarns- og småbarnstid. Dermed har jeg helt fra begynnelsen antydnet at framstillingen dreier seg om et eksepsjonelt barn og en ekstraordinær spedbarns- og småbarnsperiode. Fortellingen om dette hellige spedbarnet er riktignok ikke dominert av mirakler, visjoner eller profetier som varsler om kommende storhet, men relasjonene til bibelske og hagiografiske motiver og forbilder er tydelige, og Katarinas status som utvalgt av Gud fra fødselen av, understrekes eksplisitt når Raymond identifiserer henne som Herrens kommende brud.

Men Raymonds framstilling av Katarinas *infantia* er på samme tid fortellingen om et lite barn og en tidlig barndom som vi i flere sammenhenger kan karakterisere som naturlig, i betydningen vanlig og lett gjenkjennelig. Katarina både oppfører og utvikler seg på alders-typiske måter: Vi får høre at hun ammes fram til naturlig avvenning, begynner å spise fast føde, lærer å gå, og pludrer på uforståelig babyspråk før hun utvikler mer tydelig tale. I forbindelse med Katarinas utvikling av språk gir Raymond et sjeldent – og rørende – innblikk i sine egne forestillinger om små barn når han forteller hvordan han tenker seg at hennes småbarnspludring har vært opphavet til kallenavnet Eufrosyne.

Fra spedbarnstiden til hun får sin første visjon, er Raymonds fortelling om Katarinas *infantia* fortellingen om det muntre, sjarmerende, fornøyelige og karismatiske småbarnet. Hun

er utvalgt av Gud og forutbestemt til å oppnå perfeksjon, men først og fremst er hun et elsket og elskelig barn som blir satt pris på av alle rundt seg. Slik sett er hun også her et barn det er lett å kjenne igjen fra beskrivelser av og erfaringer med barn som ikke er utvalgt til et hellig liv.

Gjennom hele denne fasen følger dessuten framstillingen av hvordan Katarinas fysiske og sosiale bevegelsesrom utvider seg, et lett gjenkjennelig og alderstypisk mønster. Først er hun hos sin mor, senere blir hun tatt med hjem til venner og naboer, og på slutten av fasen hører vi at hun beveger seg rundt i Siena og går ærender for moren.

Når det gjelder framstillingen av det hellige barnet, forespeiler denne delen av barndomsfortellingen karaktertrekk og gjennomgående motiver som får en mer sentral plass og funksjon senere i narrativet. Som nevnt etablerer Raymond tidlig Katarina som utvalgt til å bli Herrens brud, men utover dette omtales hun i liten grad som brud før hun i sjuårsalderen er gammel nok til å forloves. Hennes hellige tale og karismatiske talent kommer imidlertid til uttrykk med en gang hun begynner å snakke, og vi kan allerede her si at hun begynner å veksle mellom det tilbaketrukne og det utadvendte, det aktive og det kontemplative livet. I spedbarnsfasen er hun hos sin mor og ved hennes bryst fram til hun er klar for å avvennes. Deretter går hun inn i en mer aktiv fase og sjarmerer alle rundt seg med sine vise ord. Fra hun er fem år og begynner å be, går hun inn i en mer kontemplativ fase og henvender seg mer til Gud enn til andre mennesker. Katarinas asketiske fromhetspraksiser er derimot ikke representert i denne delen av barndomsfortellingen. Den eneste informasjonen vi får om hennes forhold til mat, er beskrivelsen av den ukompliserte perioden som brystbarn, at hun avvennes når hun er moden for det, og at hun begynner å spise fast føde.

Avslutningen på den tidligste barndomsfasen kommer i Raymonds narrativ som et resultat av Katarinas visjon over St. Dominikuskirken. Fra da av er hun ikke bare en utvalgt. Hun opplever visjoner og mirakler, og hun har fremdeles kvaliteter som er eksepsjonelle, men nå er de også mirakuløse. Det mest sentrale øyeblikket i Katarinas visjon er når hun blir velsignet av Jesus. Fra dette øyeblikket er hun endret. Nå er hun ikke lenger bare et barn eller menneske. Slik jeg leser teksten, er hun fra dette øyeblikket allerede hellig. Visjonen over kirketaket representerer altså et vendepunkt, der Katarina går fra å være et barn, som riktignok er utvalgt og spesielt, men likevel først og fremst et barn, til også å være helgen.

I neste kapittel skal vi se hvordan Raymond balanserer framstillingen av en Katarina som allerede har oppnådd stor hellighet, mot det faktum at hun fortsatt er et barn.

KAPITTEL 5

PUERITIA: FROM BARNDOMSTID (6/7–12 år)

Fram til visjonen inntreffer, forteller Raymond om et fornøyet og muntert barn som sjarmerer alle rundt seg med sitt gode humør og sine vise ord. Etter visjonen endres fortellingen markant. Det vi da hører om, er ei jente med en uvanlig modenhet som ber, pisker seg og leder andre småjenter i from tilbedelse (31). Katarinas fromhet belønnes med at hun mirakuløst svever opp trappen og vekk fra andres blikk når hun ønsker det (32). Hun forsøker å kopiere sine forbilder og leve som asket i villmarken (33–34), og hun har så stor åndelig framgang at hun etter et år, altså som sjuåring, kan avgi sine løfter om evig jomfruelighet foran bildet av Den hellige jomfruen (35–37). Etter dette gjennomgår hun en ny modningsfase hvor hun igjen intensiverer sine fromhetspraksiser og begynner å drømme om et liv som dominikaner (38). På slutten av denne barndomsfasen har Katarina oppnådd en visdom som både sjokkerer og fornøyer dem rundt henne, og hun framstår nå som læremester for sine foreldre (39–40).

Før jeg går nærmere inn på Raymonds fremstilling av denne delen av Katarinas barndom skal jeg ta for meg middelalderens oppfatning av barndomsfasen *pueritia*, og i denne sammenhengen vil jeg også se på det hagiografiske *puer senex*-motivet.

***Pueritia*-fasen og *puer senex*-motivet**

Pueritia ble regnet som barndommens andre fase. Den ble gjerne ansett å starte rundt barnets sjuende år, i middelalderen vil det si på et tidspunkt da man regnet med at barnet kunne skille godt fra ondt og velge mellom dem (*anni discretionis*).¹ Dette var også tidspunktet da barnet ble regnet som modent nok til å utrykke seg på en skikkelig måte.²

Jenter og gutter gikk inn i *pueritia*-fasen ved samme alder, men fasens varighet var gjerne sett på som kjønnsavhengig. For jenter varte den vanligvis til tolvårsalderen, for gutter til fjortenårsalderen. Etter denne alderen kunne middelalderens jenter og gutter gifte seg, avgi klosterløfter og holdes ansvarlige for kriminelle handlinger.³ I *pueritia* startet de sin opplæring eller utdanning og ble gradvis innført i voksenarbeidets verden. Innenfor familien var det

¹ Shahar, *Childhood in the Middle Ages*. 24.

² *ibid.* 24

³ *ibid.* 25.

vanlig at fedrene hadde ansvaret for sønnenes opplæring, mens mødrene hadde ansvaret for døtrene.⁴

Det er nettopp i denne fasen noen unge, aspirerende helgener går inn i en altoppslukende religiøs livsførsel. I kapittel 3 har jeg nevnt Giovanni av Matera, som rømte hjemmefra i sjuårsalderen for å leve alene som eremitt. Der har jeg også plassert Katarina av Siena i denne gruppen av barnehelgener, nærmere bestemt i en rekke av italienske kvinnelige helgener fra samme periode, og med legender som har store likhetstrekk med hennes egen.

I fortellinger om helgenbarn er det ikke uvanlig at de allerede i *infantia* viser fram en eksepsjonell åndelig modenhet ved å transcendere barndommens vanlige begrensninger, men dette er enda vanligere når man leser om barn i *pueritia*. Shahar identifiserer dette som et «aged youth»-topos,⁵ men det er også vanlig å omtale det som et *puer senex*-motiv. Helgenbarnets eksepsjonelle karakter framheves altså ved å assosiere det med voksne kvaliteter,⁶ og denne betoningen av det voksenlike bunner i en forståelse av barnet som et underlegent og uferdig menneske i et stadium av livet der det ikke har kontroll over sine evner og impulser.⁷

Puer senex-motivet oppnådde stor spredning i høymiddelalderen og ble så utbredt at det har blitt kalt en hagiografisk klisje.⁸ Weinstein og Bell påpeker at det er framtreddende så tidlig som i det ellefte århundret, ikke bare i legender fra Italia, men også fra Tyskland og Frankrike.⁹ Men selv om motivet er hyppigst representert i middelalderens hagiografiske tekster, kan det spores mye lenger tilbake, det vil si til bibelske så vel som tidlige hagiografiske forbilder. J. A. Burrow viser til Benedikts regel. Der brukes Samuel og Daniel, to unge gutter Gud satte til å dømme sine eldre, som illustrerende, bibelske eksempler på at det ikke er alder som skal bestemme den hierarkiske ordenen mellom brødrene i et kloster, men heller brødrenes tid i klosteret og deres individuelle kvaliteter og egenskaper.¹⁰ Ifølge Burrow er nettopp Samuel og Daniel to av de bibelske forbildene til *puer senex*-forestillingen som oftest blir påberopt. Forbilder fra helgenvitaer finner man for eksempel i et av de viktigste tidlige helgenvitaene, *Antonius' liv* av Athanasius (fra omkring 360).¹¹ Der beskrives Antonius som et barn som ikke

⁴ Cunningham, *Barn og barndom: fra middelalder til moderne tid*. 58.

⁵ Shahar, "Infants, infant care, and attitudes toward infancy in the medieval Lives of Saints." 282.

⁶ *Childhood in the Middle Ages*. 15.

⁷ Cunningham, *Barn og barndom: fra middelalder til moderne tid*. 50.

⁸ J. A. Burrow, *The Ages of Man: a Study in Medieval Writing and Thought* (Oxford: Clarendon Press, 1986). 96.

⁹ Weinstein og Bell, *Saints & Society*. 29.

¹⁰ Burrow, *The Ages of Man*. 96.

¹¹ *ibid.* 97.

interesserer seg for barnslige historier og leker, men heller brenner av kjærlighet til Gud og går i kirken med sine foreldre.¹²

Når Raymond skriver Katarinas vita, er altså *puer senex*-motivet veletablert i helgenlegendene. Det er også fra tidlig hagiografisk tradisjon brukt om unge, jomfruelige helgenjenter. Vi finner for eksempel spor av det når Ambrosius på slutten av trehundretallet, i fortellingen om St. Agnes, beskriver Agnes som ukarakteristisk for sin alder i sitt mot og sin tro.¹³ Og det blir enda tydeligere når Jacobus de Voragine i sin gjenfortelling fra midt på tolvhundretallet beskriver henne som et barn av år, men med en høy sjelelig alder.¹⁴

En av de åpenbare årsakene til dette motivets popularitet er måten det framhever det hellige barnets særegne karakter og talenter på. Det er ingen tvil om at det virker styrkende på påstanden om at dette er et spesielt barn med egenskaper som kvalifiserer det til helgenstatus. Men motivet har også et viktig eskatologisk aspekt ved seg: Å transcendere sine aldersbegrensninger innebar også en seier over tiden og dermed en inngang i evigheten hvor alder ikke lenger spilte noen rolle.¹⁵

Som jeg har påpekt flere ganger tidligere, er det mange problemer knyttet til forsøk på å finne spor av middelalderens barnekultur og barndomsforståelse i hagiografisk tekst. Men en hagiografs bruk av nettopp *puer senex*-motivet kan likevel være et vindu inn til noen vanlige barndomsforestillinger. Det henger sammen med at beskrivelsen av hvordan det hellige barnet transcenderer barndommen og oppfører seg som en voksen, på samme tid bærer oppe noen forestillinger om vanlig barneoppførsel. Dette gjelder også Raymonds barndomsframstilling.

Det voksenlike, modne barnet

I *Legenda Major* kan vi ane et tidlig spor av *puer senex*-motivet når Raymond forteller hvordan Katarina allerede i *infantia*-fasen sjarmerer familie og naboer med uvanlig vise ord (27). Men motivet er mest framtrædende i beretningen om den dramatiske modningen hun gjennomgår i året etter visjonen i Valle Piatta. Vi blir fortalt at fra det øyeblikket vokste den lille seg gammel, hennes handlinger virket ikke lenger som et barns eller en ung kvinnes, men heller som om de var utført av en person i ærverdig alderdom (31).¹⁶ Ifølge Raymond blir det nå klart at hun, på tross av sitt barnlige utseende, er en fullt utviklet kvinne som viser tegn på ærverdig modenhet i alle sine handlinger. Han forteller at visjonen har fylt hennes sjel med perfekt

¹² Antonius den Store, BHL 609.

¹³ Agnes av Roma: BHL 0156

¹⁴ Voragine, *The Golden Legend*. 268.

¹⁵ Burrow, *The Ages of Man*. 105.

¹⁶ “Ex illa autem hora coepit parvula canescere, virtutum & morum maturitate ac sensu mirabili;”

kjærlighet, og hun brenner med Guds kjærlighetsflamme som opplyser og styrker henne. På dette tidspunktet sier Raymond at Katarina gir opp sin barnslige livsstil, sine leker og spill (*jocis*), og i motsetning til de fleste barn, er hun stille (*Taciturna, contra morem puerorum*). I stedet gir hun seg selv fullt og helt over til bønn, meditasjon og selvpisking. (Dette er først poengtert i paragraf 31 og gjentas deretter i epilogens paragraf 398a.)

I denne beskrivelsen av hvordan den seks år gamle Katarina i Raymonds oppfatning opphører å være et barn, kan vi lese ut noen opplysninger om hvordan barn vanligvis ble oppfattet sent på 1300-tallet. Når den alvorlige og usedvanlig fromme Katarina kontrasteres med det «normale» barnet, kan vi altså anta at barna hun ikke lenger er lik, både bråker og leker. De mangler Katarinas asketiske impulser, og de skiller seg på vesentlig vis fra voksne, ikke bare i framtoning, men også i interesser, aktiviteter og oppførsel.

Raymonds framstilling levner ingen tvil om at det er det hellige og religiøse som fascinerer Katarina. For en moderne leser er det likevel fristende å spørre om det er noen vesensforskjell på hennes etterligning av helgener og martyrer og mer tradisjonell rollelek som det å leke hus og familie. En slik fortolkning finner vi også støtte for hos Shahar som trekker fram flere barndomsepisoder fra helgenvitaer som framstilles som bevisste fromme handlinger, men som også kan forklares og forstås som lek.¹⁷ Selv anser og beskriver Raymond imidlertid Katarinas religiøse utøvelse som fullverdig med en voksens, og det er ikke noe som tyder på at han oppfatter den som lekpreget. At hun er ferdig med alt som hører barndommen til, er et poeng han gjentar mange ganger. Etter visjonen er Katarina på sett og vis allerede en helgen som lever et forbilledlig asketliv. Hun opplever både visjoner, åpenbaringer og undre, og hun har allerede oppnådd en religiøs modenhet som gjør henne egnet til forbilde og rollemodell for alle kristne. Det er med andre ord få voksne som kan måle seg med dette barnet i inderlighet og hengivenhet, og dette kan ikke annet enn bidra til å understreke hennes utvilsomme hellighet og egnethet som helgen.

Raymond beskriver barnet Katarina som svært opptatt av tidligere helgener og forteller hvordan hun prøver å kopiere deres liv. Hun finner hemmelige steder hvor hun pisker seg selv med et spesielt tau, og på tross av at hun fortsatt er et voksende barn, reduserer hun matinntaket sitt. På dette tidspunktet får vi også vite at hun får andre småjenter til å følge sitt eksempel og imitere hennes oppførsel. Hun snakker til dem om frelse, og de møtes på Katarinas oppfordring i hemmelighet i et hjørne av huset, der de pisker seg selv og gjentar Fadervår og Ave Maria. For en moderne leser er det igjen lett å tenke seg at disse aktivitetene bærer i seg et element av

¹⁷ Shahar, *Childhood in the Middle Ages*. 103-104.

rollelek. I motsetning til Raymond oppfatter vi dem dermed ikke bare som et fullverdig uttrykk for en hengiven religiøs praksis. Vi ser også for oss småjenter som leker kloster og helgenasketer, som på mange måter var høy- og senmiddelalderens populærkulturelle helter.¹⁸ Men uansett hvordan vi fortolker disse aktivitetene, er det klart at Katarina her framstilles som en lederskikkelse, og Raymond gjør igjen et poeng ut av at hun allerede fra sin tidlige barndom innehar en karisma som gjør at andre vil lytte til henne og følge henne.

Det asketiske barnet

Når Katarina i sin religiøse modningsfase etter den første visjonen begynner å piske seg selv, er det første gang vi blir fortalt at hun utøver noe som kan forstås som en botsøvelse. Ifølge Raymond er den inspirert av ørkenfedrene, som var hennes forbilder i seks- og sjuårsalderen (31 og 33). Han bruker riktignok ikke betegnelsen *paenitentia* på dette punktet i fortellingen. I vitaets hoveddel er dette en betegnelse på hennes fromhetspraksiser som han først anvender når hun er flere år eldre (se s. 77). I epilogens sammendrag av Katarinas liv bruker han derimot *paenitentia* i forbindelse med hennes fromhetspraksiser og religiøse modning ved denne alderen. Der skriver han at hun «ga seg selv til bot og bønn» (398a).¹⁹

Hva vi kan lese ut av Raymonds ordbruk i denne sammenhengen, er ikke innlysende. På den ene siden er det påtakelig at han i selve vitaet ikke skriver om *paenitentia* før Katarina har gått inn i ungdommen, altså etter at hun er tolv år. På den andre siden bruker han altså denne betegnelsen i epilogen. Dermed opprettholdes ikke et absolutt skille basert på alder og modenhet i beskrivelsen av fromhetspraksiser. Teksten viser likevel en klar tendens til å knytte Katarinas praksiser i *pueritia*-fasen til askese og antikke asketiske forbilder, mens botsaspektet betones mye sterkere når hun blir eldre. Raymond sammenligner ved flere anledninger hennes livsførsel med ørkenfedrenes (31, 57, 64), og han beskriver hvordan hun ikke bare følger deres eksempel, men også på noen områder er enda mer vellykket i sin asketiske livsførsel enn sine forbilder. I likhet med flere andre steder i Raymonds tekst kan vi her spore en modningstanke som tilsier at alvoret og intensiteten i Katarinas fromhet intensiveres med alderen.

Når det gjelder framstillingen av Katarinas fromhetsliv i denne perioden, er *Legenda Major* og *Miracoli* nokså samstemte i sine beskrivelser av hennes gradvis strengere asketiske

¹⁸ Sherry Reames mener at den enorme spredningen og utstrakte bruken av Jacobus de Voragine *Legenda Aurea* må ha hatt stor påvirkning på lekreligiøsiteten. Sammenlignet med andre legendesamlinger fra samme periode, preges *Legenda Aurea* i stor grad av tung propaganda for jomfruelighet, helgener nesten uten menneskelige svakheter og vektlegging av det mirakuløse i helgenlivene foran mer sobre eksempler som kunne etterfølges. *Legenda Aurea* formidler altså helgener som framstår som ekstraordinære og fantastiske individer. Reames, *The Legenda Aurea: A Reexamination*. 197-209.

¹⁹ «[...] pœnitentiæ & orationi se dedit;»

liv.²⁰ Men noen forskjeller finnes. I *Miracolis* framstilling er denne utviklingen noe som begynner etter at Katarina dedikerer sin jomfrudom til Kristus og ber ham for alltid å være hennes renhets vokter. I Raymonds framstilling er det en utvikling som begynner med en gang hun har hatt sin første visjon, og så blir den mye strengere etter at hun har gitt sitt løfte. I begge tekstene tar altså Katarina for alvor fatt på sitt asketiske liv etter at hun som sjuåring har gitt sitt løfte. Forskjellen er at Raymond i større grad beskriver dette som en prosess som begynner tidligere. Dermed framstår askesen heller ikke i samme grad som et resultat av Katarinas løfter, men som ledd i en helhetlig utvikling av hennes hellighet.

Etter visjonen over kirketaket forteller Raymond at Katarina i tillegg til å piske seg selv med et tau med knuter på, også begynner å begrense sitt matinntak. I den sammenhengen er det mulig å trekke linjer til en tidligere episode som kan si noe om et mulig forbilde. I *Legenda Majors* første kapittel forteller Raymond nemlig at Bonaventura, som var Katarinas eldre søster, ble svak og tynn som reaksjon på sin husbond Niccolos dårlige oppførsel og usømmelige språk i selskap med andre unge menn, og hun truet med at viss han ikke endret sin oppførsel, ville han snart se henne død (25). Raymond sier ikke på eksplisitt vis at Bonaventura fastet eller avstod fra mat, men det er likevel sannsynlig at det var nettopp slik hun tvang Niccolo til å endre sin oppførsel.²¹ Caroline Walker Bynum bruker i alle fall dette som et eksempel på at det å avstå fra mat var en strategi som ble brukt, også av kvinner som ikke var helgener.²² Hun mener dessuten at Katarina dermed har et forbilde i sin storesøster, som viser henne hvor effektiv fasten kan være.²³

Raymond trekker ikke selv en forbindelseslinje mellom fortellingen om Bonaventura, som han altså inkluderer i *Legenda Majors* innledningskapittel, og Katarinas faste, som han forteller om senere. Men fortellingen om søsteren som svekkes og blir tynnere, antyder at dette skjer like etter bryllupet hennes, og det er på veien hjem fra sin gifte søster Katarina har sin første visjon som seksåring (29). Det virker derfor rimelig å anta at Bonaventuras svekkelse er noe Katarina har vært vitne til i sin barndom. Om vi, som Bynum, i tillegg leser Raymonds beskrivelse av hennes tilsykning som en beskrivelse av faste, kan vi altså si at barnet Katarina hadde et forbilde i sin egen familie. Når hun selv begynner å begrense matinntaket sitt for

²⁰ Lehmijoki-Gardner, "Denial as Action." 116.

²¹ Raymond beskriver bare hvordan Bonaventura blir så trist og ulykkelig at hun pådrar seg en sykdom som gjør henne gradvis svakere og tynnere dag for dag. "Bonaventura tantam inde concepit tristitiam, quod languorem incurrit, ita ut quasi ad sensum quotidie amplius macilenta efficeretur & debilis" (25)

²² Bynum, *Hellig føde, hellig faste*. 91.

²³ *ibid.* 154.

første gang (31), har søsteren med andre ord allerede vist henne hvordan man faster, og hvordan faste kan virke.

Legenda Major og *Miracoli* deler synet på at Katarinas asketiske matvaner la grunnlaget for hennes senere aktive liv, og begge formidler et bilde av hellig selvfornektelse hvor normal mat etter hvert blir erstattet av nattverden som det ene livreddende eller livgivende måltidet.²⁴ Raymond av Capua legger imidlertid mer vekt på Katarinas manglende evne og vilje til å spise enn det hun selv gjør i sine egne tekster. I nyere forskning påpekes dette av flere,²⁵ Caroline Walker Bynum redegjør dessuten for personlige grunner som Raymond kan ha hatt for nettopp dette, blant annet at han selv på grunn av helseproblemer hadde vanskeligheter med å faste, og at han i Katarina fant en nyttig modell for fasting, vaker og selvfornektelse.²⁶

Fortellingen om det leviterende eremittbarnet i villmarken

Fortellingene om hvordan Katarinas åndelige modning og fromhetspraksiser fortøner seg etter visjonen over kirketaket, følges av to leviteringsundre fra Katarinas liv. Begge inntreffer i perioden mellom visjonen og hennes løfter til Maria om evig jomfrudom, altså mens Katarina er mellom seks og sju år gammel. Det første har jeg nevnt tidligere (se s. 46). Det dreier seg om at Katarina svever opp trappa og ut av syne, og Raymond beskriver det som et mirakel som ofte gjentok seg når hun ville unngå andre mennesker, spesielt menn (32). Jeg skal ikke dvele ved denne fortellingen på nytt, men jeg vil påpeke at Raymond understreker at det er snakk om et mirakel, og han skriver at han har spurt ut både Lapa og Katarina om dette.

Det andre leviteringsunderet kommer i en episode hvor Katarina gir seg av sted for å oppsøke villmarken i den hensikt å leve der som eremitt. Dette, understreker Raymond, er den første gangen hun går ut av Sienas byporter. Her har altså Katarina utvidet sitt bevegelsesrom til også å inkludere områdene utenfor Sienas bymurer. Hun kan og tørr å bevege seg ut av byen, og slik det framstilles, gjør hun dette på egenhånd.

Ifølge Raymond finner Katarina en hule utenfor bymurene hvor hun, inspirert av de egyptiske ørkenfedrene, vil leve i villmarken (*eremus*). Mens hun ber i denne hulen, begynner hun å sveve opp i lufta. Hun blir løftet opp til hulens tak og forblir leviterende i bønn i flere timer. Da hun kommer ned på bakken igjen, har hun gjennom guddommelig opplysning forstått at Gud har andre planer for henne; han ønsker ikke at hun skal forlate sin fars hus på denne måten. Katarina begir seg derfor hjemover, men innser at hun er for sliten til å gå hele veien.

²⁴ Lehmijoki-Gardner, "Denial as Action." 116.

²⁵ Se for eksempel Bynum, *Hellig føde, hellig faste*. 153-157, og Scott, "Mystical Death, Bodily Death." 139, 146.

²⁶ Bynum, *Hellig føde, hellig faste*. 153.

Hun vender seg igjen til Gud, og han løfter henne opp i lufta og transporterer henne tilbake til byporten (33–34).

Et hagiografisk forbilde for denne episoden kan være en annen italiensk helgen, nemlig Giovanni av Matera (1070-1139), en benediktinermunk som, ifølge legenden, også forsøker å dra hjemmefra i sjuårsalderen for å leve som eremitt. Giovanni rømmer til en ubebodd øy utenfor kysten i det sørlige Italia, og der dør han nesten før han hører en himmelsk stemme som gir ham krefter til å finne en båt og seile til Calabria, hvor han fortsetter å leve som eremitt under mer gjestmilde forhold.²⁷ Et senere eksempel på en lignende fortelling finner vi i Teresa av Avilas (1515-1582) selvbiografi *Boken om mitt liv*. Der forteller hun at da hun hadde innsett at det ikke lenger fantes noe sted hun kunne dra for å dø som martyr, forsøkte hun å bygge hytter av stein i frukthagen for å være eremitt der sammen med sin bror.²⁸ Begge disse fortellingene har det til felles med Katarinas forsøk på å leve som eremitt, at heller ikke disse barna lyktes i første omgang.

Fortellingen om Katarina som eremitt i villmarken er ikke av de mest kjente eller refererte episodene fra hennes barndom. Den fortjener likevel et granskende blikk, spesielt i en undersøkelse av barndomsfortellingen i *Legenda Major*. Jeg vil belyse tre trekk som jeg finner interessante ved den. Det første er Raymonds tilbakevending til å beskrive og omtale Katarina som et barn, på tross av at han like før har understreket at hun ikke lenger er å regne som et. Det andre er hvordan han bruker denne episoden til å underbygge legitimiteten i Katarinas senere aktive liv, og det tredje er at episoden kan illustrere hvordan Raymond unnlater å vise fram Katarinas samtidige og lokale religiøse forbilder i barndommen.

Fra det øyeblikket Katarina har hatt sin første visjon over dominikanerkirken, har jeg tidligere understreket at Raymond beskriver henne på måter som er i tråd med *puer senex*-motivet, og han sier gjentatte ganger at hun har forlatt alt som hører barndommen til. Derfor er det overraskende når han i fortellingen om Katarina i villmarken (*eremus*) går tilbake til å omtale henne som et barn (33–34). Mens han like før beskriver en intens religiøs modning og framhever den karismatiske lederen og den stadig strengere asketen, er det altså en mer naiv og barnslig Katarina som beskrives når hun begir seg ut på jakt etter ensomheten.

I opptakten til denne episoden forteller Raymond at siden dette ikke var Guds plan for Katarina, var hun overlatt til seg selv og barnets flid eller målrettethet (*industria infantilis*) for å finne en måte å realisere sin plan på. Før hun begir seg avgårde, pakker hun med seg et enkelt brød, og dette beskriver Raymond som barnslig forutseende (*puerili providentia*). Deretter går

²⁷ Giovanni av Matera, BHL 4411.

²⁸ Teresa av Avila, *Boken om mitt liv*, overs. Olaus Berdal ([Oslo]: Bokklubben, 2008). Kapittel 1, §4-6.

hun gjennom byporten og fortsetter til det ikke lenger er hus å se. Der bestemmer hun at dette nok er villmarken, og hun finner en hule hvor hun i sin glede er overbevist om at hun kan søke ensomheten og følge de gamle asketenes eksempel (33). Vurdering av hvor villmarken er, virker også naiv, og den minner om den samme barnsligheten som Raymond skriver om flere ganger i denne episoden. Men det finnes beviser for at det bodde eremitter i nettopp dette området i Katarinas levetid. Derfor kan hennes vurdering også forstås som en indikasjon på at hun allerede som barn kjente områdets religiøse topografi.²⁹

Når Katarina på ettermiddagen skal returnere hjem, innser hun at hun er for sliten, og hun begynner å bekymre seg for at foreldrene skal tro hun er forsvunnet (34). Her er det igjen mulig å lese Raymonds tekst som en beskrivelse av et barn forståelse og perspektiv. Men i motsetning til når han tidligere i episoden omtaler barnets flid og forutsigelse, bruker han ikke i denne sammenhengen ord som på eksplisitt vis benevner Katarina som et barn.

Denne utviklingen i Raymonds narrativ kan leses på flere måter. For det første er det mulig at det jeg oppfatter som et overraskende brudd med tidligere påstander om fullstendig modenhet, ikke bør betraktes som et brudd. I denne delen av barndommen beskriver Raymond Katarina som et barn som gjennomgår en eksepsjonell modning i fromhet og klokskap (28, 31, 35, 38, 39). Han understreker gjentatte ganger at denne modningen er en prosess som bringer henne til høyere nivåer av visdom og ydmykhet. Men når han allerede etter visjonen over kirketaket hevder at Katarina ikke lenger framstår som et barn, er likevel ikke transformasjonen fra barn til from helgen komplett. Derfor er det kanskje heller ikke et påtakelig brudd å skrive om henne som barn når hun begir seg ut i villmarken. Et annet mulig perspektiv er at Katarina i Raymonds fortelling er i to tilstander samtidig, altså både barn og voksenlik med ærverdig modenhet. Han understreker flere steder at hun er et barn ytre sett, for eksempel når han skriver at hun pisker sin lille kropp,³⁰ og trekkene og handlingene han i denne episoden beskriver som barnlige, er delvis forbundet med fysiske begrensninger, og delvis med et barns begrensede forståelse. Dette er ikke nødvendigvis former for barnlighet som står i konflikt med Katarinas åndelige modenhet, og for Raymond er det den som framstår som viktig. Nettopp derfor er det kanskje ikke et problem å beskrive henne som barn i de sammenhengene Raymond her gjør. Når jeg reagerer på denne narrative utviklingen i teksten, kan det altså være at jeg er påvirket av en moderne utviklingstankegang og barndomsforståelse. En tredje, og muligens mer spekulativ fortolkning, er at Raymond i denne sammenhengen bruker Katarinas barnslighet som unnskyldning for at hun forsøker å forfølge en annen form for fromhet enn den aktive

²⁹ Luongo, *The Sainly Politics of Catherine of Siena*. 28.

³⁰ «[...]suum corpusculum flagellabat.» (31)

utadvendte fromheten han selv bruker så mye plass på å forsvare i *Legenda Major*.

Det er likevel rimelig å anta at episoden i villmarken brukes til å underbygge legitimiteten i Katarinas offentlige virke og kall som voksen. Hele tre ganger understreker Raymond her at ensomheten ikke er Guds plan for hennes liv. Han forteller først at Katarina har bekjent til ham at hun som barn hadde et intenst ønske om å imitere ørkenfedrene og bli eremitt, men påpeker at hun ikke var ment for dette fra oven. Når Katarina har kommet fram til hulen, får vi vite at Gud ikke lot hennes handling gå ubelønnet på tross av at dette ikke var det livet han hadde tenkt for sin brud. Og når hun gjennom guddommelig inspirasjon innser at dette ikke er tiden for å forlate sin fars hus, og blir løftet opp av Gud og transportert tilbake til byporten, blir det samme bemerket for tredje gang. På tross av at Katarina beskrives som brennende av lengsel etter livet som asket i villmarken, er dette altså ikke en mulig livsvei for henne i Raymonds framstilling. Han presenterer en Katarina som både ønsker og forsøker å gå inn i en mer akseptabel og tradisjonell rolle som kontemplativ og tilbaketrukket religiøs kvinne, men hun stoppes av Gud, som selv transporterer henne tilbake til byen etter at hun har hatt sin andre store mystiske opplevelse. Raymond understreker altså at det er Guds vilje at Katarina skal leve et aktivt liv. Slik forsvarer han henne også mot hennes kritikere.

I *Miracoli* er villmarksopplevelsen gjengitt som en av tre episoder fra Katarinas *pueritia*, og det er interessant at akkurat denne episoden gis et annet innhold enn det den får i Raymonds framstilling. I *Miracoli* inngår Katarina allerede her, svevende under huleaket, sin mystiske forlovelse med Jesus. Den kommer jeg tilbake til (se s. 88). Her er jeg mer opptatt av at verken Raymond av Capua eller *Miracolis* ukjente forfatter opplyser om at det på 1300-tallet bodde flere kvinnelige eremitter i dette området utenfor St. Ansanusporten i Siena.³¹ I perioden rundt Katarinas fødsel levde mer enn 230 individuelle urbane eremitter, kjent i Siena som *romite*, i celler nær byens porter og murer. Nesten 80 % av disse var kvinner som levde aktive utadvendte liv og ikke var tilknyttet noen orden.³²

Raymond framstiller det som om Katarina oppsøker dette stedet fordi det er i nærheten av hennes gifte søsters hus, og han skriver som nevnt at dette er første gangen Katarina er utenfor bymurene. Han lar altså Katarinas valg av sted framstå som tilnærmet tilfeldig. Thomas Luongo hevder derimot at når den unge Katarina velger å oppsøke nettopp dette stedet, viser det at hun har kjennskap til Sienas fromme topografi, og hun kopierer ikke bare ørkenferdene,

³¹ Luongo, *The Saintly Politics of Catherine of Siena*. 28.

³² Allison Clark Thurber, "Female Urban Reclusion in Siena at the Time of Catherine of Siena", i Carolyn Muessig, George Ferzoco, og Beverly Mayne Kienzle, *A Companion to Catherine of Siena* (Leiden: Brill, 2012). 47.

men også lokale og samtidige kvinner som sine religiøse forbilder.³³ At en ung jente lar seg påvirke av voksne forbilder av samme kjønn, virker på ingen måte usannsynlig, men framstillingen løsriver Katarina fra det lokale og samtidige. Raymond gir ikke leseren noe hint om at hun kan tenkes å kopiere forbilder i sin egen nærhet, men lar henne framstå som utelukkende inspirert av ørkenfedrene når hun drar avgårde for å bli eremitt. Dette kan forstås i lys av at Raymond i hele *Legenda Major* er påpasselig med å understreke Katarinas tilknytning til enten ørkenfedrene eller dominikanerne. Denne tilknytning kunne svekkes ved å la henne framstå som inspirert av religiøse kvinner som ikke var tilknyttet noen orden. Resultatet er at når vi leser om Katarinas barndom i *Legenda Major*, kan vi få inntrykk av at dominikanerne var den eneste religiøse ordenen eller grupperingen som fantes i Siena.

En sjuårings jomfruløfter og forlovelse

Det meste av kapittel tre i *Legenda Major* bruker Raymond på å fortelle om løftene Katarina avgir foran Jomfru Maria som sjuåring (35–37). De markerer slutten på den religiøse modningsperioden som skyter fart etter visjonen av Jesus over kirketaket, og de forespeiler den mystiske forlovelsen som avslutter Del 1 og dermed også Katarinas barndom og ungdom og hennes kontemplative liv. Tidligere i teksten har Raymond ved tre anledninger gitt frampek mot denne forlovelsen.³⁴ Første gangen han refererer til brudemetaforikken og Katarinas forutbestemte status som Kristi brud, er hun fremdeles et spedbarn ved brystet (26). Den andre gangen er da Raymond beskriver hennes vise ord som småbarn og tiltrekningen hun har på folkene rundt seg. I den sammenhengen forklarer han at det ikke er noen grunn til å overraskes av dette, for hennes brudgom skjuler seg uten tvil usynlig i hennes bryst (27). Den tredje gangen er når Katarina oppsøker villmarken og Raymond understreker at Gud har andre planer for sin brud (33). Men det er først i tredje kapittel brudemetaforikken spiller en helt sentral rolle. På dette tidspunktet forteller Raymond at Katarinas kjærlighet til sin evige brudgom har vokst seg så sterk at hun bestemmer seg for å handle. Hun finner derfor et tilbaketrukket sted og kneler i bønn til Jomfru Maria.

Slik Raymond beskriver denne episoden, er Katarinas tale og bønn til Jomfru Maria todelt. Først ber hun om å få Marias sønn til brudgom, deretter gir hun sine løfter om at hun skal forbli jomfru og aldri gi seg selv til noen annen (35). Det som er utslagsgivende for disse

³³ Luongo, *The Saintly Politics of Catherine of Siena*. 28.

³⁴ Vi finner også referanser til den i prologene, hvor Raymond flere ganger benytter brudebilder. I epilogens omtale av Katarinas løfter (398a) er det derimot ikke noen referanse bildet av henne som Kristi brud. Der vektlegges bare løftene til Jomfru Maria om evig jomfrudom.

løftene, er at Katarina, ledet av Den hellige ånd, innser at hun er nødt til å være fullstendig ren i både kropp og sjel for å dyrke kjærligheten til sin brudgom og vinne ham for seg selv. Dermed blir det å beskytte sin jomfruelighet hennes ene ønske. Hun vil i dette imitere Maria som den som innstiftet jomfrulivet, og hun vender seg til henne for støtte og veiledning.

Etter beskrivelsen av hvordan Katarina ber Jomfru Maria om Kristus som brudgom, følger en utlegning om hvorfor hennes bønn til Maria er av en slik art at den må bli oppfylt (36–37). Her kan det se ut til at Raymond igjen går i dialog med Katarinas kritikere som kritiserte Katarina for stolthet på grunn av blant annet overdreven faste, hennes mystikk og apostolat.³⁵

Som tidligere nevnt er det kronologiske forskjeller mellom forlovelsesnarrativene i *Miracoli* og *Legenda Major*. Begge tekstene forteller at Katarina avgir sine løfter som sju-åring.³⁶ Men ifølge *Miracoli* har Katarina allerede før dette skjer, hatt en visjon av en mystisk forlovelse mens hun leviterende ber i hulen hun oppsøker i villmarken.³⁷ I denne visjonen kommer Maria til henne bærende på Jesusbarnet, og Jesus forlover seg med Katarina med en ring. I *Legenda Major* får Katarina denne ringen først i visjonen som avslutter Del 1 (115), det vil si når hun er mellom 18 og 21 år gammel, men grunnlaget for denne endelige unionen med Kristus legges gjennom løftene som medieres av brudgommens mor, og denne hendelsen har klare likhetstrekk med en forlovelse.

At forlovelsen skjer når Katarina er sju år gammel, er av betydning. I middelalderen fulgte kirken romersk lov og satte minimumsalderen for inngåelse av forlovelser til sju år.³⁸ Ved denne alderen hadde barnet forlatt *infantia* og trådt inn i barndommens neste fase. Det var forventet at det nå kunne uttrykke seg selv og sine ønsker og meninger på en skikkelig måte, og dette var viktig for å kunne forloves.³⁹ Spesielt sør i Europa var det vanlig å arrangere en ung jentes giftermål ved å velge en partner, avgjøre datoer for forlovelse og bryllup og avtale medgift, og denne avtalen ble regnet som gyldig så lenge både brud og brudgom samtykket. En sju år gammel jente kunne altså gi sitt samtykke til å inngå en forlovelse som var arrangert av hennes foreldre.

Når Katarina sju år gammel forlover seg med sin himmelske brudgom, er dette slik sett tett knyttet til etablerte forestillinger om hva et barn var modent for ved denne alderen. Det er

³⁵ Scott, "Mystical Death, Bodily Death." 146-147

³⁶ Katarinas løfter om for evig å dedikere sin jomfrudom til Jesus gjengis også i *Miracoli*, men der er de gitt direkte til Jesus, ikke formidlet gjennom Maria. Anonym, "*The Miracoli of Catherine of Siena*". 91.

³⁷ *ibid.* 91.

³⁸ Julius Kirshner, "Children, Betrothal and Marriage of," i *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*, red. Margaret Schaus (New York Routledge, 2006). 127.

³⁹ Shahar, *Childhood in the Middle Ages*. 24.

riktignok ikke et ordinært barn Raymond beskriver. I det foregående kapittelet har han gjentatte ganger understreket Katarinas usedvanlige modenhet. At hun er ekstraordinær, viser seg også når hun selv arrangerer sin forlovelse med Jesus. Den blir formidlet, velsignet og godkjent av Maria, men slik Raymond framstiller Katarina, viser hun en uvanlig handlekraft for sin alder når hun selv tar kontroll over sin skjebne, og hun er usedvanlig selvdrevet og initiativrik i de valgene hun tar for å oppnå sine mål. Derfor er det ikke en selvfølge at de samme reglene skal gjelde for henne som for andre barn, og dermed blir det ekstra påfallende at Katarina lover evig troskap til sin himmelske brudgom nettopp når hun er sju år. Raymonds framstilling er her i tråd med samtidens konvensjoner for inngåelse av forlovelse og ekteskap og forståelse av når et barn var tilstrekkelig modent til å ta sine første livsavgjørrelser.

I forbindelse med løftene Katarina avgir, vil jeg også påpeke at fra den andre halvdel av 1100-tallet var ikke en forlovelse som ble inngått ved så ung alder, bindende. Et barn som var blitt forlovet før det hadde fylt tolv (jenter) eller fjorten (gutter) år, hadde etter loven rett til å annullere forlovelsen når det nådde denne alderen.⁴⁰ Ifølge samtidens verdslige lover var Katarina altså ikke uløselig bundet til forlovelsesløftet hun ga som sjuåring. Med dette som grunnlag er det rimelig å anta at et religiøst forlovelsesløfte heller ikke var å oppfatte som bindende med mindre det ble bekreftet senere. Slik sett kan vi si at fra Katarina var tolv år og et par år framover, sto ikke hennes løfter like sterkt.

Ei jente som vil kle seg ut som munk

Etter at Katarina har avgitt sine løfter til Maria (35-37), forteller Raymond at hun igjen har en periode hvor hun vokser i hellighet dag for dag (38). Hun bestemmer seg for å slutte å spise kjøtt (38, 399), hun intensiverer fromhetspraksisene hun allerede har begynt med, og hun leder fortsatt sin lille gruppe med jenter. Dette er ikke den første, men den andre gangen Raymond skriver om Katarinas asketiske matvaner. I epilogens sammendrag er det likevel denne innskjerpingen av mataskesen han framstiller som begynnelsen på hennes vei mot asketisk fullkommenhet (399).

Det nye i denne fasen er Katarinas brennende iver etter å redde sjeler. Raymond forteller at hun gjennom åpenbaring fra Gud er kjent med at Prekerordenen ble grunnlagt nettopp for å bringe sjeler til frelse. Hun utvikler derfor en brennende lengsel etter å slutte seg til dominikanerordenen og hjelpe dem i deres arbeid, men innser at hennes kjønn vil være til hinder. Ifølge Raymond har hun selv fortalt ham at hun igjen og igjen kom tilbake til ideen om at hun

⁴⁰ ibid. 24.

kunne følge St. Eufrosynes eksempel og gi seg ut for å være en mann slik at hun kunne slutte seg til et munkekloster (38). Her knyttes altså for andre gang forbindelsen til Eufrosyne. Som småbarn fikk Katarina dette tilnavnet fordi hennes gode lynne og vise ord ble forbundet med både helgenen og kariteen Eufrosyne (27). I *pueritia*-fasen av hennes liv er helgenen Eufrosyne derimot et forbilde som knytter an til et helt annet hagiografisk motiv, nemlig til kvinnelige asketer som gjennom faste og mannsklær utsletter kroppens kvinnelige karaktertrekk.⁴¹

Eufrosyne, som døde rundt år 470, tilhører en gruppe jomfruhelgener som kledde seg som menn for å få innpass i et munkekloster. Men dette var bare hennes første tiltak. Gjennom streng askese ble hun ikke lenger gjenkjennelig som kvinne, rett og slett fordi kroppen hennes visnet bort. I *Legenda Major* får vi etter hvert høre at Katarinas asketiske livsførsel har den samme effekten på kroppen hennes (66). Forbindelsen med Eufrosyne er derfor med på å knytte henne til en askese og helgentype som kan kalles kjønnsoverskridende. At Raymonds framstilling oppretter forbindelsen til denne helgentypen allerede i Katarinas barndom, kunne bidra til å styrke hennes senere aktive liv, ikke minst fordi hun på mange måter skulle komme til å overskride grensene for det man regnet som passende for en kvinne.

Transvestitthelgenen St. Eufrosyne opptrer altså i *Legenda Major* som Katarinas barndomsforbilde når hun mer enn noe annet ønsker å bli dominikanermunk. Men dette er bare ett av flere steder der man kan se tendenser til mannliggjøring og kjønnsoverskridelser i Raymonds fortelling. Flesteparten av Katarinas forbilder og rollemodeller i barndomsdelen av teksten er mannlige, som ørkenfedrene, som hun ifølge Raymond overgår i asketisk renhet, og Dominikus. Senere i teksten sier Raymond dessuten at når Katarina får ringen av Kristus som bare hun kan se, er dette som tegn på at hun kunne gå ut i verden virilt og frimodig (116).⁴²

Den kristne jomfruen som avsto fra ekteskapet og valgte seksuell avholdenhet, kunne løsrive seg fra underordning i giftermål og hadde derfor rett til å strekke seg etter viril mannlighet.⁴³ Forbilder for denne virile jomfruen kan vi finne helt tilbake til de tidligste kristne tekster. Fortellingen om Tekla, som sies å ha levd midt i det første århundret, beskriver for eksempel en jomfru som på grunn av sin integritet kunne både preke og døpe.⁴⁴ Når Raymond skaper en forbindelse mellom St. Eufrosyne og Katarina, knytter han henne tidlig opp mot forestillingen om den virile jomfruen, og når han gjør dette i forbindelse med småbarnet Katarinas vise ord til menneskene rundt seg, underbygger han helt fra hennes tidlige barndom

⁴¹ Teresa M. Shaw, *The Burden of the Flesh: Fasting and Sexuality in Early Christianity* (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1998). 244.

⁴² "[...]ut audacius & virilius exequeretur,"

⁴³ McNamara, "Virile Women." 820-821.

⁴⁴ *ibid.* 821.

forestillingen om at hun var egnet for et aktivt prekende liv.

Bynum poengterer at for middelalderenes kvinner framstod det å kle seg som menn, først og fremst som et praktisk tiltak; det endret ikke deres selvforståelse som kvinner.⁴⁵ En slik forståelse har også relevans for fortolkningen av Raymonds tekst. Katarina forbindes med virilitet flere steder (se for eksempel 115 og 116),⁴⁶ ikke bare i assosiasjonene med transvestittelhelgenen Eufrosyne. Raymond beskriver også en selvpålagt askese som undertrykker hennes fruktbarhet og visker ut fysiske kvinnetrekk. Men det er likevel i feminine bilder hun oftest framstår. Som barn er hun omtalt som en hellig pike,⁴⁷ som ungjente er hun først og fremst omtalt som brud, både for sin himmelske brudgom og som en familien ønsker å gifte bort for å knytte allianser, og som voksen er hun omtalt som mamma for sine tilhengere, også for Raymond.

En ung læremester under opplæring

Ifølge Pratsch er utdanning et hagiografisk topos som vi vanligvis gjenfinder tidlig i fortellingen om en helgens liv, gjerne et sted mellom seks og åtteårsalderen.⁴⁸ Men dette gjelder gutters vitaer, i forbindelse med jenter er utdanning vanligvis ikke nevnt. Slik er det også i *Legenda Major*: Det er mulig at Katarina fikk en form for utdanning i barndommen, men den beskrives ikke. Vi får vite at hun lærer seg Ave Maria når hun er rundt fem år gammel. Noe senere, det vil si i en alder av seks eller sju år, kjenner hun livene til de egyptiske ørkenfedrene og flere andre helgener, spesielt Dominikus. Slik Raymond forteller om dette, er det imidlertid ingen vanlig lærer som står for Katarinas utdanning. Det er Gud selv som formidler kunnskapen til henne gjennom Den hellige ånd. Utover dette gir Raymonds ellers detaljrike framstilling, ingen direkte informasjon om Katarinas opplæring i *infantia* og *pueritia*.

Raymond hevder altså at Katarina lærer om helgeners liv gjennom ren åpenbaring. Vi vet imidlertid at helgenlegendene var svært populære i denne perioden. Gábor Klaniczay påpeker at de ga religiøse lesere flere modeller for hellighet, og han løfter fram legendene til St. Agnes, St. Agata og St. Katarina av Alexandria som forbilder for unge, aspirerende kvinnehelgener.⁴⁹ Jacobus av Voragines *Legenda Aurea* (fra ca. 1260) hadde spesielt stor spredning. Den ble både brukt i prekener og lest som bok, også på folkespråkene,⁵⁰ og Rudolph Bell

⁴⁵ Bynum, *Hellig føde, hellig faste*. 254.

⁴⁶ Flere ganger i del 2 av *Legenda Major*, som omhandler hennes voksenalv, enn i del 1, som jeg forholder meg til her.

⁴⁷ For eksempel «puella sacra» (29, 31, 39) og «sanctam puellam» (5, 38)

⁴⁸ Pratsch, "Exploring the Jungle: Hagiographical Literature between Fact and Fiction." 63

⁴⁹ Klaniczay, "Legends as Life Strategies for Aspirant Saints in the Later Middle Ages." 153, 163.

⁵⁰ Reames, *The Legenda Aurea: A Reexamination*. 3–5, 208–209. Evelyn Birge Vitz, "From the Oral to the

hevder at Katarina kjente til Eufrosynes legende fra denne samlingen.⁵¹ Den var uten tvil en vanlig kilde til kunnskap om helgener og deres liv i hennes levetid, men i hvor stor grad Katarina var eksponert for den er umulig å si, i alle fall innenfor rammene av det som undersøkes i denne oppgaven. Det er likevel interessant å observere at Raymond også i denne sammenhengen løsriver Katarina fra en mulig samtidig påvirkning.

På tross av at *pueritia* var en fase preget av opplæring og utdanning, har altså ikke *Legenda Majors* framstilling av denne barndomsfasen mange innslag av temaer med direkte tilknytning til Katarinas utdanning. Jeg vil likevel hevde at Raymond framstiller hennes utprøvende religiøse utøvelse på måter som gjør den opplæringsrelatert. Det gjelder både hennes virke som inspirator og leder for andre barn, hennes utprøving av livet som eremitt, og hennes mentale lek med drømmen om å være som transvestitthelgenen Eufrosyne. I alle disse hendelsene framkaller Raymonds tekst bildet av et barn som tester ut forskjellige former for religiøs praksis og trener seg for sitt kommende lederskap og aktive liv. Katarinas *pueritia* er dessuten sterkt preget av en religiøs modning og opptrening som starter med visjonen over kirketaket i avslutningen av *infantia*. Katarina spiser gradvis mindre (31, 38), hun utsetter seg selv for stadig strengere disiplin,⁵² hun får viktige innsikter i hvordan hun kan vinne sin frelsers kjærlighet gjennom å holde seg ren og jomfruelig (35), og hun øker sin kunnskap om helgener (31), Maria og det jomfruelige liv (35).

Også som barn framstår Katarina imidlertid mer som læremester enn elev. Dette illustreres gjennom episoder som viser hvor innsiktsfullt og fylt av visdom dette barnet var. Som jeg har vært inne på tidligere, trekker Raymond spesielt fram hennes tale som usedvanlig vis og klok, blant annet i forbindelse med småbarnsbeskrivelsen av Katarina som Eufrosyne,⁵³ og i fortellingen om hvordan småjenter som hun leder til å utvikle sin fromhet, kommer til henne i iver for å høre hennes frelsende ord.⁵⁴ Ifølge Beverly M. Kienzle danner Raymond med denne måten å framstille Katarinas tale i barndommen på, grunnlaget for å helliggjøre hennes senere tale, samtidig som han utfordrer grensene for akseptabel oppførsel hos en hellig kvinne.⁵⁵

Mot slutten av Katarinas *pueritia* forteller Raymond enda en historie som viser fram Katarina som forbilde og vis læremester. Lapa sender henne avgårde for å få sagt en messe til

Written in Medieval and Renaissance Saints'Lives," i *Images of sainthood in medieval Europe*, red. Timea Szell og Renate Blumenfeld-Kosinski (Ithaca: Cornell University Press, 1991). 107-108.

⁵¹ Bell, *Holy Anorexia*. 34-35.

⁵² Det virker sannsynlig at Raymond når han skriver at hun utsetter seg for strengere disiplin (38) refererer tilbake til Katarinas selvpisking (31).

⁵³ «[...] ut audirent prudentula verba ejus [...]» og «[...]prudentia verba proferre[...]» (27).

⁵⁴ «[...] audire gestientes salutifera verba ejus[...]» (31).

⁵⁵ Kienzle, "Catherine of Siena, Preaching, and Hagiography in Renaissance Tuscany." 131-133.

ære for St. Antonius, og Katarina tar på seg oppgaven med stor glede. Da hun kommer tilbake fra kirken, møtes hun av en bekymret Lapa som skjeller henne ut for å ha brukt for mye tid. I denne sammenhengen bruker Lapa det Raymond beskriver som et lokalt uttrykk, når hun forbanner dem som med ond tunge har sagt at Katarina ikke kom til å returnere.⁵⁶ Dette reagerer Katarina på. Hun forteller med stor ydmykhet at hun er villig til å ta imot alt av skjenn og fysisk avstraffelse som Lapa finner nødvendig, men ber om at hennes egen feil ikke skal føre til at Lapa selv mister kontrollen over sin tunge og forbanner naboene, for dette sømmer seg ikke for en voksen kvinne, og det volder Katarina stor smerte. Lapa blir nesten målbundet av visdommen i sin unge datters ord, men hun fortsetter å spørre henne ut om hvorfor hun har vært så lenge borte. Det viser seg da at Katarina har blitt i kirken for å høre den messen hun ble sendt for å få sagt. Lapa er imponert over at hennes lille datter kan irettesette og instruere henne med slik visdom,⁵⁷ og hun forteller om hendelsen til Giacomo, som takker Gud i sitt hjerte og grunner på det som har skjedd (39–40). Denne episoden illustrerer til fulle Katarinas ekstraordinære fromhet og innsikt, samtidig som den viser hvordan foreldrene gradvis tar inn over seg hennes spesielle kvaliteter og hellighet.⁵⁸

Den dominikanske ordenen la stor vekt på utdanning, på intellektuelle aktiviteter og på lærergjerningen, men det var kun munkene som fikk formell utdanning. Botssøstre fikk ikke en slik form for opplæring, men de hadde tilgang på prekener og samtaler med sine skriftefedre, og de deltok i månedlige møter hvor de lærte om kirkens læresetninger.⁵⁹ Lehmijoki-Gardner påpeker at botferdige kvinner som resultat av disse aktivitetene kunne vise sin kjennskap til og forståelse av sofistikerte teologiske ideer, slik også Katarina gjør i sin egen tekst *Dialogo*.⁶⁰ Kvinner som ble oppfattet som helgener i levende live, kunne ikke inneha offisielle læreposisjoner, men noen av dem fikk lov til å preke og lære opp andre fordi de ble ansett som utvalgt av Gud, og disse kvinnene virket ofte som åndelige veiledere og profetiske lærere i sine nærmiljøer.⁶¹ Katarina virket også på denne måten i sitt voksne liv, men vi får altså allerede i barndomsfortellingen ved flere anledninger vite at hun framstår som lærer. I tillegg til episodene hvor hun opplyser og lærer opp dem rundt seg ved hjelp av sin tale, virker hun også i høy-

⁵⁶ «Maledictæ sint malæ linguæ, quæ dicebant quod tu amplius non redires:» (40).

⁵⁷ «[...] parvulam filiam se tam sapienter instruentem [...]» (40).

Denne episoden kan også virke som et første steg i Giacomos gradvise overbevisning om at Katarinas vei er med Gud i askese og ikke i ekteskapet.

⁵⁹ Lehmijoki-Gardner, *Dominican Penitent Women*. 20.

⁶⁰ *ibid.* 20.

⁶¹ *ibid.* 20.

este grad som eksempel. Dominikanerne vektla dette, det vil si eksempelets verdi i opplæringen av andre, og det å lære opp andre gjennom selv å leve eksemplariske liv, blir trukket fram som en måte dominikanske botssøstre kunne etterleve de dominikanske idealene på.⁶²

Legenda Major gir altså inntrykk av at Katarina i stor grad er hevet over behovet for å utdannes og formes av dennesidige krefter. Hun framstår mer som læremester enn elev, og selv om hun i noen sammenhenger kan oppfattes som selvlært, får vi først og fremst vite at hun via Den hellige ånd opplyses av Gud selv. Dermed kan hun, gjennom guddommelig inspirasjon og nåde, virke som forbilde (*exemplum*) og lærer, også for sine overordnede og andre voksne, mens hun selv fortsatt er et barn.

Oppsummering av Katarinas *pueritia*

I denne delen av Katarinas barndom bruker Raymond bilder og beskrivelser som har klare likhetstrekk med *puer senex*-motivet. Dermed skriver han seg også inn i en lang tradisjon med bibelske så vel som hagiografiske eksempler og forbilder. Når Katarina avgir sine løfter til Jomfru Maria, knyttes forbindelsen til Maria som forbilledlig jomfru. Samtidig føyes hun inn i rekken av andre hellige jenter, som, nettopp i denne fasen av barndommen, tar en beslutning om å leve som jomfruer og gi sine liv til Gud. I tillegg knyttes forbindelsen til senantikke forbilder gjennom ørkenfedrene som påvirker Katarinas forsøk på å leve som eremitt og en tiltakende asketisk livsførsel.

I denne barndomsfasen framstilles Katarina som mer gjennomgripende forskjellig fra andre barn enn i den forrige. Forbilder fra andre hellige liv er likevel ikke den eneste formen for påvirkning vi kan spore i Raymonds *pueritia*-framstilling. Den gjenspeiler også hans samtids oppfatning av barns modning og modenhet. Katarinas eksepsjonelle modning begynner på et tidspunkt som sammenfaller med middelalderens forestillinger om når barnet var modent nok til å ytre seg rasjonelt og velge mellom godt og ondt, og sjuåringen Katarina er, på linje med andre jentebarn, gammel nok til å gi sitt foreløpige samtykke til en arrangert forlovelse. Dessuten finner vi flere spor av Raymonds, og sannsynligvis hans samtids, barndomsforestillinger nettopp i kontrastene mellom den ekstraordinære Katarina og andre barn. Raymond forteller for eksempel om en oppførsel som bryter med forventninger om barns forhold til lek og leker, bråk og stillhet, mat og selvdisiplin.

Både på slutten av *infantia* og i denne delen av barndommen får vi høre at Katarina går ærender for sin mor, men nå er hennes bevegelsesrom ytterligere utvidet. For første gang, og på

⁶² ibid. 21.

egenhånd, beveger hun seg utenfor Sienas bymurer. På tross av denne bevegelsesfriheten får vi også inntrykk av at foreldrene passer godt på. Dette kommer for eksempel til uttrykk gjennom Lapas bekymring når hun har sendt henne til kirken for å få sagt en messe, og Katarina kommer tilbake mye senere enn forventet.

Når Raymond i *pueritia* sammenligner Katarina med en fullt utviklet kvinne, markeres overgangen fra en tidlig barndom hvor hennes kjønn ikke vies mye oppmerksomhet, til en barndomsfase der det at hun er et jentebarn, spiller en mye viktigere rolle. Vi får vite at hun blir opptatt av å bevare sin jomfrudom og begynner å skjule seg for menn, og når hun i denne fasen virker som karismatisk leder for sine jamaldringer, er det for andre jenter. Raymond forteller også hvordan Katarina blir ekstra oppmerksom på sitt eget kjønn og begrensningene som det medfører, når hun ønsker å bli munk.

Katarina endrer seg fra det øyeblikket hun har sin første visjon, og hun begynner å vise from oppførsel som forbauser omgivelsene hennes. Hun begrenser sitt matinntak, hun pisker seg og hun tilbringer mye tid i bønn og meditasjon. Denne asketiske oppførselen blir intensivert flere ganger gjennom denne barndomsfasen. Parallelt med, og som resultat av, Katarinas fromhetsutvikling skriver Raymond at hun opplever mirakler og åpenbaringer. I denne fasen trer dermed Katarina som hellig barn tydeligere fram i narrative.

Når det gjelder dragningen mellom det kontemplative og det aktive, forteller Raymond at Katarina flere ganger i denne fasen forsøker å trekke seg tilbake og på egen hånd oppsøke et kontemplativt liv, men hun er også aktivt forkynnende og karismatisk i sin rolle som leder for andre jenter, og hun fungerer som både eksempel og læremester for sine omgivelser. Selv om *pueritia* var den fasen da barn gjerne startet sin utdanning og opplæring, forteller Raymond imidlertid ikke at Katarina får noen utdanning. Dette kan henge sammen med at utdanning i mye mindre grad er et tema i kvinners liv, men det er på samme tid rimelig å fortolke det som en konsekvens av at Raymond gjennom hele Katarinas barndom framstiller hennes læring som et resultat av guddommelig åpenbaring og inspirasjon.

I denne delen av barndommen begynner Raymond for alvor å omtale Katarina som Kristi brud. Dette skjer primært i forbindelse med at Katarina avgir sine løfter til Maria. Maria virker som mellomledd og gir Katarina sin sønn til evig brudgom. Selv om Katarina har blitt omtalt som brud av Raymond ved noen tidligere anledninger, skjer det nå et skifte i hans framstilling og Katarina er fra nå hyppig omtalt som brud.

I den neste delen av teksten er det nettopp Katarinas status som Kristi brud som står på spill og dette er en av mest sentrale tematikkene i hennes *adolescentia*.

KAPITTEL 6

ADOLESCENTIA: FRA BARN TIL VOKSEN (12–21 år)

I dette kapitlet fokuserer jeg på Katarinas vei gjennom overgangen fra barn til voksen, med hennes mystiske forlovelse som den endelige, symbolske og dramatiske avslutningen på Raymonds barndomsnarrativ. Som understreket tidligere, kan ikke alle episodene i denne overgangsfasen knyttes til en snever forståelse av barndom og barndomsbeskrivelser, men Katarina er fortsatt formbar og under utvikling, og hun er også fortsatt under foreldrenes kontroll. Det er i denne fasen Raymond forteller om flest episoder som belyser hennes relasjon med sine foreldre, og det er familien som utgjør så godt som hele hennes sosiale omgangskrets gjennom denne fasen i livet. Store deler av Raymonds barndomsfortelling forespeiler dessuten hendelser og en utvikling som legges til Katarinas ungdom. Spesielt gjelder dette den avsluttende mystiske forlovelsen der hun blir Kristi brud, som det også er naturlig å avslutte undersøkelsen av Raymonds barndomsframstilling med.

Episoden hvor Katarina irettesetter moren Lapa (se s. 67–68), plasserer Raymond til et sted mellom sju og ti år. Etter dette gjør han et hopp fram til ungdomsårene, det vil si fram til Katarina har nådd modenhetsalderen på rundt tolv år (41). Her hører vi om to kamper hun må kjempe for å holde sine løfter og leve som Jesu brud. Den første (41–45), som finner sted fra hun er rundt tolv år gammel, dreier seg om viljen og evnen til ikke å la seg distrahere eller forlede av familiens forsøk på å få henne til å bruke krefter på sitt eget utseende og bli en mer attraktiv kvinne å gifte bort. Den andre (46–51) starter etter at søsteren Bonaventura dør (45). Dette er en kamp som eskalerer etter at Katarina ettertrykkelig markerer sin motstand mot forfengeligheten og familiens gifteplaner ved å klippe av seg håret (47). Hun vinner denne kampen når hun, etter en visjon av Dominikus (53), i klare ordelag forteller familien om sine intensjoner for eget liv (54–55). Etter dette får Katarina lov til å ha sin egen celle i sin fars hus (57). Der kan hun utsette sin kropp for de botsøvelsene hun vil (57–66), selv om Lapa ennå en stund forsøker å legge bånd på de mest ekstreme fromhetspraksisene hennes (67–71).

I visjonen av Dominikus ser Katarina ham rekke fram ordensdrakten til Botssøstrene av Dominikus. Derfor får hun Lapa til å kontakte dem angående opptak (71). Hun blir avvist flere ganger, men får etter hvert opptak i denne tertiærordenen (71–76). Etter å ha fått deres ordensdrakt, går hun inn i det Raymond beskriver som en treårsperiode i stillhet (82). Den varer fram

til visjonen av en mystisk forlovelse med Kristus, som markerer slutten på Katarinas barndom og ungdom (114–117).¹

Før jeg går nærmere inn på de ulike delene av Raymonds tekst, skal jeg, som i de to foregående kapitlene, ta for meg middelalderens oppfatning av selve fasen, denne gangen med den unge jomfruen som hagiografisk standardmotiv.

***Adolescentia*-fasen og den unge jomfruen**

Den tredje barndomsfasen, *adolescentia*, regnes oftest å starte rundt tolv år for jenter og fjorten for gutter, mens alderen som middelalderkilder oppgir for fasens avslutning er mer variert. Den kan strekke seg fra tjueen til tretti år, men vi finner også eksempler på at avslutningen er satt så tidlig som atten og så sent som trettifem år.² At det oppgis så ulike syn på når denne fasen tok slutt, kan kanskje signalisere en forståelse for at full modenhet inntraff på forskjellig tid hos forskjellige individer.³ Det som står fast, er i alle fall at middelaldersamfunnet hadde en forståelse av en formativ fase som den unge personen gikk gjennom før han kunne regnes som voksen.⁴ Her er det imidlertid viktig å påpeke at diskusjonene om dette stadiet i veldig liten grad befatter seg med jenter. Dermed kan det også virke som spørsmålet om når jenter oppnår full voksenstatus, ikke har blitt oppfattet som spesielt viktig. I Katarinas tilfelle er det likevel interessant at hun sannsynligvis opplever sitt mystiske giftermål med Kristus, og går over i sitt aktive liv, et sted mellom atten og tjueen år.⁵ Denne hendelsen legges altså til en relativt vanlig modenhetsalder, og den synes å markere hennes overgang til full voksenstatus.

I middelalderens retorikk er uskyld først og fremst knyttet til forestillinger om seksuell renhet.⁶ I hagiografiske tekster er det vanlig at jenter som søker religiøse liv, avgir jomfruløfter lenge før de når puberteten, altså før spørsmålet om seksuell aktivitet blir reelt, og disse løftene markerer et vendepunkt i deres helgenlegender.⁷ De bærer slik sett barndommens renhet og

¹ De mellomliggende paragrafene, det vil si 83–113, består av teologiske betraktninger som ikke er relevante for selve ungdomsframstillingen.

² Shahar, *Childhood in the Middle Ages*. 28.

³ Youngs, *The Life Cycle in Western Europe, c.1300-c.1500*. 96.

⁴ *ibid.* 97.

⁵ Raymond gir ikke nøyaktige opplysninger om når episodene i Katarinas *adolescentia* finner sted. Han forteller at hun slutter å drikke vin når hun er femten, etter at hun har fått sin egen celle, og hun slutter seg til Mantellate en stund etter dette. Det rår imidlertid uenighet om når hun slutter seg til botssøstre av Dominikus: som 18-åring (ifølge Susann Noffke), eller allerede som 16-åring (ifølge Giacinto D'Urso og Centro Internazionale di Studi Cateriniani). Hvilken alder som oppgis, påvirker først og fremst omfanget på perioden med en noe svakere overbevisning.

⁶ Weinstein og Bell, *Saints & Society*. 28.

⁷ *ibid.* 73.

uskyld med seg inn i voksenlivet, og det har blitt hevdet at deres liv som jomfru var en forlengelse av barndommen, like mye som den var en flukt fra livet som gift kvinne.⁸

Det uskyldsrene jentebarnet, som lever avsondret fra verden og er uberørt av synd, er en av de viktigste forestillingene av hellighet forbundet med jentebarn i kristendommen, og denne forestillingen har lange tradisjoner. Et av de viktigste forbildene er Maria, som, ifølge Jakobs Protoevangelium, tilbringer størstedelen av sin oppvekst totalt avskjernet fra den verdslige verden. Hun ammes ikke før Anna er rituelt ren, etter at hun seks måneder gammel går for første gang, berører ikke føttene hennes bakken før hun er i tempelet, hun spiser ingen verdslig eller uren mat, hun leker bare med hebreernes rene døtre, og soverommet hennes blir gjort om til et helligsted.⁹

Peter Brown hevder at framstillingen av Maria som barnet lukket inne i et hellig, sakralt rom, satte tonen for all senere beskrivelse av kvinner som lever vigslende liv.¹⁰ Han mener dessuten at den unge kvinnen som var drevet av en indre, dyptgripende, religiøs disiplin og iboende hellighet, ble et av de to viktigste bildene som skulle forme kvinners fromhet.¹¹ Det andre var bildet av jomfruen som Kristi brud, en forbindelse som gjorde henne hellig og utilgjengelig for en annen partner i giftermål.¹² Den unge jomfruen er altså ikke bare ubesudlet jomfru, hun er også, som Katarina, Kristi brud.

Selv om brudgomsbildet er brukt om Jesus i Det nye testamentet (for eksempel i Matt 9,15), har det sitt utspring i en allegorisk lesning av Høysangen. Hos Raymond finner vi flere referanser til den i forbindelse med hans omtale av Katarina som Kristi brud. Opp gjennom historien er Høysangens kommentatorer stort sett enige om at brudgommen representerer Kristus, men hvem de setter i brudens rolle, varierer. I patristisk kristendom er den metaforiske bruden enten forstått som kirken eller som kvinnelige jomfruer. Hos kirkefedre som Athanasius og Ambrosius identifiseres bruden med jomfruen, enten i betydningen den unge kvinnen som dør jomfrudøden som martyr, som for eksempel den hellige Agnes, eller i betydningen den asketiske jomfruen som dedikerer sitt liv til Kristus.¹³ I den skolastiske tradisjonens mystiske kommentarer utlegges Høysangen som en tekst om relasjonen mellom kirken og Jesus,¹⁴ men

⁸ Bynum, *Hellig føde, hellig faste*. 256.

⁹ «Jacobs protoevangelium» i Halvor Moxnes, *Apokryfe evangelier*, overs. Einar Thomassen (Oslo: De norske bokklubbene, 2001). 139-140.

¹⁰ Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (New York: Columbia University Press, 1989). 273.

¹¹ *ibid.* 274.

¹² *ibid.* 274-275.

¹³ Virginia Burrus, "Word and Flesh: The Bodies and Sexuality of Ascetic Women in Christian Antiquity," *Journal of Feminist Studies in Religion* (1994). 34.

¹⁴ Jaroslav Pelikan, *Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1999). 131.

allerede hos Origenes i det tredje århundret åpnes det for en dobbeltlesning av bruden som både kirken og den individuelle sjel.¹⁵ Denne lesningen blir imidlertid ikke populær før nesten tusen år senere, da med Bernard av Clairvaux som dens fremste eksponent.

Bruden kan altså forstås som sjelen, og brudgommen Kristus fyller da rollen som sjelens følgesvenn. Men det er den mer velkjente varianten, hvor Jesus figurerer som brudgom for nonner og jomfruer som gir seg selv til ham i symbolsk, mystisk ekteskap, som er den mest åpenbare formen for brudemystikk i *Legenda Major*. Denne forestillingen møter vi i svært mange middelaldertekster skrevet for og av nonner, beguiner og tertiarer. Der blir Jesus også beskrevet som husbond og elsker. I denne konteksten er altså ett av aspektene ved brudgombildet at pakten med Jesus framstilles som en åndelig ekvivalent til et sekulært giftermål.¹⁶ Kanskje framstilles han også som erstatning for en romanse, men den mystiske unionen med brudgommen er nok minst like viktig.

Påvirkning fra disse prototypiske framstillingene av hellige kvinner og jentebarn er lett synlige i *Legenda Major*s barndomsframstilling. Katarinas iboende hellighet poengteres fra og med hennes tidligste barndom, og Katarina som Kristi brud er et av vitaets mest sentrale temaer. I *adolescentia* er det nettopp denne relasjonen og hennes status som Herrens jomfruelige brud som står på spill.

Katarinas første kamp mot familiens ønsker

Overgangen fra *pueritia* til *adolescentia* blir i *Legenda Major* beskrevet i en passasje som er full av bibelske referanser (41). Når Raymond skal beskrive hvordan Katarina vokser seg større etter å ha avgitt sine løfter som sjuåring, henter han bilder fra Høysangen. Hun omtales som Guds nyplantede vinranke på vinmarkene i En-Gedi,¹⁷ og vi blir fortalt at hun skal ruve som sedertrærne fra Libanon (Høysangen 5,15). Raymond understreker også at for å vokse seg stor, måtte vinranken dekkes med jord, slik at røttene fikk gro seg sterke. Derfor, skriver han, er det også at Guds uskapte visdom (*Sapientia increata*)¹⁸ noen ganger lar helgener synke ned i sine

¹⁵ Line Cecilie Engh, *Performing the bride: gender and self-representation in Bernard of Clairvaux's Sermones super cantica canticorum* (Oslo: University of Oslo, Faculty of Humanities, 2011). 50

¹⁶ En slik forståelse gjenspeiles i en uttalelse som Raymond tillegger Giacomo som sier at familien istedenfor en dødelig mann mottar en udødelig Gud og mann (55).

¹⁷ Raymond skriver om Katarina: «[...] quam in vineis Engaddi recenter plantaverat, [...] ac botros Cypri mirabilis locis eminentibus germinaret». I bokmåloversettelsen fra 2011 lyder Høysangen 1,14 slik: «Kjæresten min er en klase hennablomster på En-Gedis vinmarker.» Denne oversettelsen er lenger unna vulgataversjonen – «Botros cypri dilectus meus mihi in vineis Engaddi» (nummerert som 1.13) – enn bokmåloversettelsen fra 1930: «Min elskede er mig en cyperdrue i En-Gedis vinmarker».

¹⁸ Den feminine personifiseringen av Guds visdom. Dette feminine gudsaspektet finnes referert til flere steder i Det gamle testamentet og ble viktig i høymiddelalderen. Guds feminine visdom spiller for eksempel en viktig rolle i Hildegard av Bingens teologi. Caroline Walker Bynum, *Jesus as mother: Studies in the Spirituality of*

feil slik at de kan vokse seg sterkere senere. Siden dette er inngangen til fortellingen om en kort periode da Katarinas fokus på å være Kristi brud svekkes, blir vi altså fortalt at hun blir utsatt for prøvelser som er nødvendige for at hun skal vokse og finne veien tilbake til sin brudgom med enda sterkere overbevisning enn før.

I denne overgangsfasen møter Katarina flere kjønnede forventninger enn det som er synlig tidligere i teksten. Kravene og restriksjonene som nå introduseres, er knyttet til hennes status som ungdom, og aktivitetene vi får høre om, er kjønnsrelaterte. I en periode lever hun for eksempel som familiens tjenestepike, og hun får opplæring i å pleie sitt utseende. Denne statusendringen kommer også til uttrykk gjennom begrensninger i Katarinas bevegelsesrom. Fra hun var rundt seks år gammel, hadde hun, som tidligere nevnt (se s. 47), frihet til å bevege seg relativt fritt i Siena. Fra hun var rundt tolv, forteller Raymond at hun ble holdt hjemme i sin fars hus. Dette beskrives som en lokal skikk: Når jenter hadde nådd modenhetsalderen, skulle de ikke forlate huset før de ble gift (41). På samme tid får vi også vite at den unge Katarina ble bedt om å passe på sitt utseende slik at hun tok seg godt ut viss noen kom for å se henne. Selv om hun ble holdt hjemme, var hun altså ikke skjult for verden, men snarere på utstilling med tanke på giftermål.

Selv om ei jente i middelalderen kunne inngå forlovelse ved sjuårsalderen, var hun ikke gifteklar før hun var rundt tolv år, og denne aldersgrensen var ikke absolutt. Kjønnsmodenhet ble også brukt som indikator på at ei ung jente var moden nok til å giftes bort.¹⁹ For Katarinas vedkommende gir ikke Raymond noen klar indikasjon på når hun nådde menarche (første menstruasjon). Med tanke på hennes strenge askese og restriktive matinntak, er det mulig at hun ikke ble kjønnsmoden, men vi blir i alle fall fortalt at hennes foreldre startet prosessen med å finne henne en egnet mann da hun var rundt tolv år. Om familien hadde fått det som de ønsket, er det likevel ikke sannsynlig at ekteskap ville ha blitt inngått så tidlig. Den vanlige giftealderen for unge italienske jenter var ikke før i de sene tenårene,²⁰ og perioden med sterkt press fra familien, varer i *Legenda Majors* framstilling til Katarina i femtenårsalderen tar mot til seg og gjør det helt klart at hun aldri vil gi sitt samtykke til å giftes bort til en dødelig mann.

Moren Lapa forsøker i denne perioden å få Katarina til å gjøre seg pen, men Katarina, som allerede har valgt Kristus til husbond, motstår henne. Lapa ber derfor Bonaventura om hjelp. Heller ikke hun lykkes i sine forsøk på å vende Katarinas oppmerksomhet mot menn,

the High Middle Ages, vol. 16 (Berkeley: Univ of California Press, 1982). 125-126, 141.

¹⁹ Kirshner, "Children, Betrothal and Marriage of." 127.

²⁰ *ibid.* 127.

men fordi denne eldre søsteren er det mennesket Katarina elsker høyest, gir hun litt etter for forfengelighetskampanjen hennes. Hun kler seg penere og gjør seg selv vakker. (42–45)

Raymond beskriver Bonaventura som *inductrix ad vanitates*, den som forleder til forfengelighet. På tross av at hun også framstilles som en god kvinne, er dette en utilgivelig synd som distraherer Katarina fra hennes kall. Når Bonaventura kort tid etter dør i barsel, får vi vite at det er Gud som fjerner dette hinderet fra Katarinas liv, for han kunne ikke akseptere at den han hadde valgt til sin brud, skulle komme bort fra ham. Raymond mildner denne historien noe når han forteller om det som senere åpenbares for Katarina, nemlig at Bonaventura oppnår frelse etter en runde med streng avstraffelse i skjærsilden (45). Framstillingen hans er likevel overraskende nådeløs på dette punktet. Hun som står i veien for Guds relasjon til den utvalgte bruden, må elimineres. Bonaventura straffes så nådeløst selv om hun har handlet på moren oppfordring, trolig fordi det var hun – og ikke Lapa – som hadde den faktiske påvirkningskraften i sine forsøk på å vende Katarinas oppmerksomhet mot verden.

Raymond forteller at Katarina ville vedkjenne seg denne synden når hun skriftet senere i livet. Dette ledet til en diskusjon mellom dem, for hun klandret seg selv så sterkt, og hun angret så voldsomt på det hun selv mente var en stor synd. Av samtalene framgår det at den egentlige synden var at hun har elsket sin søster for høyt, kanskje høyere enn Gud, og derfor må hun gjøre strenge botsøvelser. Her framstår Raymond som den mest rasjonelle. Han medgir at selv om dette kanskje er en synd, så bryter den ikke med Guds lov. Men Katarina lar seg ikke overbevise; hun fortsetter med den ekstremt strenge fordømmelsen av sin egen oppførsel.

Bynum er en av dem som har trukket fram Bonaventuras påvirkning på den unge Katarina som formativ. Hun mener at når Bonaventura dør i barsel, innser Katarina farene som er forbundet med giftermål og barsel, og denne bevisstheten styrker hennes ønske om å forbli jomfru.²¹ Det er i denne perioden Katarina for alvor begynner sin strenge faste,²² og det er ikke urimelig å anta at Katarinas asketiske oppførsel var forbundet med et ønske om å undertrykke kroppens evne til å menstruere.²³ I så fall kan vi forstå dette som en vilje til å forbli i barndommen, eller et tiltak for å fjerne kroppens mulighet til å brukes i reproduksjon, og slik frigjøre den kvinnelige asketen fra den tradisjonelle kvinnerollen og bryte forbindelsen med kvinne- naturen²⁴ Begge deler kan fortolkes som en avvisning av ekteskapet og alt det innebar av farer og begrensninger.

²¹ Bynum, *Hellig føde, hellig faste*. 154.

²² *ibid.* 154.

²³ *ibid.* 192-193.

²⁴ Shaw, *The Burden of the Flesh*. 246-247

I Raymonds framstilling er det imidlertid det syndige i Katarinas befatning med forfengeligheten, og det at hun elsket sin søster mer enn hun elsket Gud, som står klart for henne etter at Bonaventura dør (42–43). Hun ser verdens tomhet med ny klarhet og vender tilbake til Kristus med økt styrke og intensivitet. Med Bonaventuras død avsluttes altså den korte perioden da Katarinas fromhetspraksiser er noe dempet. I forbindelse med hennes søken etter tilgivelse forteller Raymond at hun begynner å imitere Maria Magdalena, og vi får vite at brudgommen og hans hellige mor ga Maria Magdalena til Katarina som hennes lærer og mor. (45) Denne forbindelsen blir ikke viktig før i *Legenda Majors* Del 2. Når den nevnes i Del 1, er dette altså et frampek mot senere deler av narrativet.

Katarinas andre kamp

På tross av at Katarina allerede som seksåring begynner med asketiske fromhetspraksiser som kan oppfattes som botsøvelser, bruker ikke Raymond *paenitentia* om hennes praksis før hun går inn i en mer intens religiøs fase etter Bonaventuras død (45–46). Men deretter er denne beskrivelsen brukt mange ganger.²⁵ Basert på kronologien som kan leses ut av *Legenda Major*, er Katarina på dette tidspunktet mellom tolv og femten år, og nå blir bildet av en hellig ung jente som er preget av ekstrem botsfromhet, tydelig. Dette skjer i sammenheng med det Raymond kaller hennes andre krig (*bellum secundum*), som settes i gang av en symbolsk handling: Katarina klipper av seg håret for å signalisere sin avvisning av det forfengelige og sitt ønske om å leve et liv i Guds tjeneste (47).

Sammen med fortellinger om Katarina som skålder seg når hun og Lapa besøker varme kilder (70), og gleder seg over at vannkoppene gjør henne mindre attraktiv (72–73), blir denne episoden trukket fram i forskningen som eksempel på at hun prøver å gjøre seg mindre fysisk attraktiv for å unngå at noen mann vil ha henne.²⁶ Når Katarina klipper av seg håret, avviser hun i alle fall det nye regimet Lapa forsøker å sette henne under. I stedet for å bry seg mer om det ytre og kroppslige, rømmer hun demonstrativt tilbake til en tid før håret hennes var viktig. Katarina avviser altså igjen det kvinnelige og forventningene til hennes liv som voksen kvinne.

Avvisning av ekteskapet er et sentralt motiv i mange kvinnelige helgeners vitaer, og det

²⁵ Det vil si det er to unntak til dette; Raymond forteller om at Katarina gjør bot allerede i §43, men da er det i sammenheng med at han forteller om et skriftemål hvor Katarina forteller ham om sin kjærlighet for Bonaventura når hun er voksen. Og i epilogen omtaler Raymond skiftet i Katarinas interesser i perioden etter hennes første visjon og sier at «hun ga seg selv til bot og bønn» (398a), men han bruker ikke botsbegrepet om denne perioden i Katarinas liv på noe annet tidspunkt.

²⁶ Rosalynn Voaden og Diane Wolfthal, *Framing the Family: Narrative and Representation in the Medieval and Early Modern Periods* (Tempe, Arizona: Medieval and Renaissance Text Studies, 2005). 109.

finnes mange eksempler på unge jenter som gjennom ekstrem askese eller til og med selvskading forsøker å gjøre seg mindre attraktive. I den sammenhengen er det å klippe av seg håret en moderat måte å signalisere sin uvilje på. Margaret av Ungarn, som også var dominikaner, truet for eksempel sin far, Kong Bela IV, med å kutte av seg nesen og leppene for å gjøre seg heslig.²⁷ Katarina skader ikke seg selv på en ekstrem måte, men hennes handling har likevel effekt. Familien starter en kampanje for å knekke hennes vilje. Hun får ikke noe tid for seg selv og behandles som en tjenestepike. (48)

Flere forskere hevder at vi på 1200- og 1300-tallet ser en økning i forekomsten av liknende konflikter mellom foreldre og barn,²⁸ og Michael Goodich, som baserer sin forskning på helgenvitaer, relaterer helgenungdommers tiltrekning til en asketisk livsstil med ungdomsopprør og generasjonskløfter.²⁹ Ifølge ham gir foreldrene de unge mest motstand når de velger radikale ordener, for disse representerer en større avvisning av foreldrenes verdier og livsstil.³⁰ Jeg synes nok at Goodich noen ganger går for langt i sine moderne psykologiske forklaringer på dynamikken mellom en ung, kommende helgen og helgenens foreldre. I Katarinas tilfelle fører kampen for retten til å ta den viktigste avgjørelsen i livet, uten tvil til en konflikt mellom henne og foreldrene, men slik Raymond beskriver denne kampen, er jeg ikke så sikker på at den kan beskrives som et ungdomsopprør.

Dynamikken mellom mor og ung datter tematiseres flere ganger i denne delen av teksten. Raymond forteller blant annet at Lapa i reaksjon på hvordan datteren pinte seg, gjentatte ganger gikk inn i hysteriske episoder som tiltrakk seg hele nabolagets oppmerksomhet. Lapa er uten tvil den viktigste menneskelige antagonist i Katarinas barndomsfortelling, men hun er også framstilt som manipulert og brukt av djevelen. Når Lapa ved flere anledninger forsøker å lede datteren bort fra den rette vei, er det djevelen som utnytter hennes morskjærlighet, og han gjør dette i forsøk på å vinne Katarina for seg selv (67).³¹

Familiens planer om å gifte bort Katarina blir også beskrevet som djevelens forsøk på å fange Katarina i en felle og hindre henne i å finne trygg havn hos sin brudgom (46). Fienden bruker altså hennes familie, og mest av alt Katarinas mor, som middel til å oppnå sin vilje. Dermed står ikke familien alene om ansvaret for å ha prøvd å forlede Katarina. De er, uten å vite

²⁷ André Vauchez, *The Laity in the Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices*, red. Daniel E. Bornstein, overs. Margery J. Schneider (Notre Dame: Notre Dame Press, 1993). 179, og Margaret av Ungarn: BHL 5332

²⁸ Se for eksempel Goodich, "Childhood and Adolescence among the Thirteenth-Century Saints." 292-293, og Weinstein og Bell, *Saints & Society*. 67-70.

²⁹ Goodich, "Childhood and Adolescence among the Thirteenth-Century Saints." 285-287.

³⁰ *ibid.* 292.

³¹ Raymond skriver at Lapa elsket sin datters kropp høyere enn hennes sjel. (67)

det, under djevelens påvirkning. I motsetning til Bonaventura blir de ikke straffet for å stille seg i veien for Katarinas forening med sin himmelske brudgom, for hun innser hva djevelens plan er, går enda mer intenst inn i bønn og meditasjon og gjør sitt ytterste for å unngå maskulint selskap (46–47). Hennes foreldre velger da å gå til en dominikanermunk som er en venn av familien, og få ham til å snakke datteren til rette. Det går han med på, men i møte med Katarina ser han styrken i hennes overbevisning, og han ender opp med å gi henne et råd om hvordan hun kan få lov til å leve som hun vil (47). Rådet han gir henne, er at hun skal klippe av seg håret for å vise familien hvor sterk hennes overbevisning er. Denne dominikanermunken, som ifølge Raymond fortsatt er i live når han skriver *Legenda Major*, er med all sannsynlighet Katarinas første skriftefar, Tommaso della Fonte.

Her avviker *Legenda Major* ganske mye fra *Miracoli*, både i framstillingen av hendelsesforløpet og i beskrivelsen av møtet mellom Tommaso della Fonte og Katarina. *Miracoli* plasserer hårklippingen og Bonaventuras død rett etter at Katarina har hatt sin første visjon, men før hun som sjuåring avgir sine løfter om å forbli jomfru,³² mens Raymond plasserer begge disse hendelsene flere år senere. En annen forskjell er at mens *Legenda Major* beskriver møtet med dominikanermunken som en samtale mellom de to, forteller *Miracoli* at Katarina eksplisitt ber om å få skrifte, og i dette skriftemålet forteller hun Tommaso om visjonen hun har hatt. Ifølge *Miracoli* hadde altså Katarina sitt første skriftemål som sjuåring.

Det var ikke enighet innenfor kirken om hvorvidt barn under tolv eller fjorten år skulle gå til skriftemål. Det fantes de som argumenterte for det,³³ men kirken skilte klart mellom barn og voksne, og det var slett ikke vanlig at barn skriftet eller tok nattverd i fasene *infantia* og *pueritia*.³⁴ Derfor er det overraskende at *Miracoli* framstiller det som om Katarina skriftet i en alder av sju år. Det ville derimot ikke være usannsynlig at hun skriftet til Tommaso for første gang i den samtalen som i *Legenda Major* skjer når hun er mellom tolv og femten år gammel.³⁵ For ettertiden er Katarina av Siena kjent for sin nattverdsfromhet, og Raymond bruker mye plass på den senere i teksten. Strengt tatt finner jeg det derfor overraskende at Raymond ikke forteller om skriftemål og nattverd i sammenheng med denne episoden. I motsetning til mange andre av Katarinas fromhetspraksiser, er nemlig ikke denne delen av hennes senere fromhetsliv forespeilet i barndomsfortellingen.

³² Anonym, "The *Miracoli of Catherine of Siena*". 91.

³³ Shahar, *Childhood in the Middle Ages*. 176.

³⁴ Orme, *Medieval Children*. 7-8.

³⁵ I *Miracoli* kommer rådet om å klippe av seg håret fra Tommaso della Fonte i et skriftemål når Katarina er femten. Anonym, "The *Miracoli of Catherine of Siena*". 92.

Katarinas indre celle: forsoning av det aktive og kontemplative

Raymonds framstilling av hvordan Katarina gjennom hele sin barndom veksler mellom det aktive og det kontemplative, legger grunnlaget for hennes utadvendte virksomhet som voksen. Spenningen mellom disse to sidene i livet, løser Katarina når hun bygger seg en hemmelig indre celle som hun aldri forlater. Hun bærer den med seg i sitt hjerte slik at den kan beskytte henne også når hun er utenfor en fysisk celle (49). Ifølge Raymond bar Katarina denne indre cellen med seg resten av livet, og hun anbefalte ham å bygge en for seg selv, slik at han kunne ha den med seg uansett hva slags arbeid han gjorde, eller hva slags reiser han måtte på.

Tanken om en indre celle utvikler Katarina som en respons på begrensingene familien pålegger henne. Raymond forteller at hun blir nektet sitt eget rom og behandlet som hushjelp. Hun får ikke tid eller rom til å være med sin forlovede i bønn (48), og hennes familie lover at hun ikke skal få et øyeblikks fred før hun gir etter og går med på å gifte seg. Løsningen hun finner, beskriver Raymond som en seier for de himmelske krefter, og noe som ikke kan reverseres. Senere får vi vite at når Katarina får sin egen fysiske celle, begynner hun å vanne ut vin med vann så den mister både smak og farge, og femten år gammel slutter hun helt å drikke vin (58). På dette grunnlaget kan vi regne oss fram til at byggingen av en indre celle er lagt til da hun var fjorten år eller yngre. Dette viktige teologiske grepet, som setter den voksne Katarina i stand til å leve både aktivt og kontemplativt, plasserer Raymond altså i hennes tidlige tenår. Han beskriver dessuten hvordan han selv forstår den fulle dybden og visdommen i Katarinas ord om den indre cellen, først etter hennes død (49). Slik framstilles Katarina igjen som visere enn hennes år skulle tilsi, og det understrekes at hun er andre overlegen allerede i ung alder.

Samtidig som Katarina bygde sin indre celle, fikk hun en idé fra Den hellige ånd som gjorde at hun kunne triumfere over sin motgang (50). Hun begynte å forestille seg at familien representerte den hellige familie, apostlene og disiplene. Så lenge hun så dem på denne måten, kunne hun gjøre alle sine husholdsoppgaver med stor glede. Slik holdt hun sitt sinn fokusert på sin forlovede, og hun utførte sine oppgaver som om hun var i hans tjeneste. Mens hun på ut-siden arbeidet som tjenestepike i hjemmet, var hun altså på innsiden i sin frelsers selskap.

Raymond framstiller denne formen for religiøs utøvelse som unik, og Katarinas indre celle framstår som noe hun bygde i seg selv etter guddommelig inspirasjon. En slik form for fromhetsutøvelse var imidlertid ikke uvanlig blant dominikanske botssøstre. De integrerte gjerne bønnen i sitt dagligliv, og de så på husarbeid som en mulighet for meditasjon.³⁶ Botsfromhetens forsvarere hevdet at det å leve religiøse liv ute i verden, testet åndelig styrke og ga

³⁶ Lehmijoki-Gardner, *Dominican Penitent Women*.15.

utallige muligheter for åndelig vekst. Og nettopp fordi botssøstrene ble konstant testet i sin åndelige overbevisning, mente noen av forsvarerne av deres livsform at den åndelige perfektjonen i verden var enda mer verdt enn den som ble oppnådd i klostrene.³⁷ En slik oppvurdering av botssøstrenes fromhet finner vi igjen flere steder i Raymonds tekst (50–51, og 57–64).

Katarinas seier: en egen fysisk celle

I fortellingen om Katarinas tidlige tenår er kampanjen for hennes samtykke til giftermål lenge tekstens sentrale tema (41–55). Samtykke spiller dessuten også en viktig rolle i den mystiske forlovelsen som utgjør siste kapittel i *Legenda Majors* Del 1 og markerer slutten på Katarinas barndom og ungdom.

Fra det tolvte århundret ble samtykke fra begge parter i økende grad regnet som fullstendig avgjørende for gyldigheten av en forlovelse eller et giftermål.³⁸ En slik vektlegging av samtykkets betydning ble drevet fram av kirkelige interesser som, i konflikt med tidligere skikk blant legfolk, framhevet konsensus og ikke fullbyrdelse gjennom samleie som det viktigste elementet for inngåelse av ekteskap. Slik kunne den teologiske diskusjonen rundt ekteskapet underordne, eller eliminere, kravet om seksuelt samkvem mellom ektefolk.³⁹ Som et resultat av dette ble også brudens muligheter for medbestemmelse styrket.

Denne forståelsen gjennomsyrrer også Raymonds tekst. Den er synlig både i passasjer der han skriver om Katarinas mystiske forlovelse eller ekteskap med sin brudgom, og når han forteller om strategiene familien hennes benytter for å få henne til å gifte seg med en dødelig brudgom. Familien forsøker riktignok å manipulere og presse henne. De intensiverer kampanjen når de har en god kandidat i sikte, og de forsøker å få henne til å knekke ved å fornedre henne (48). Men så lenge Katarina ikke gir sitt samtykke, kan ikke planene realiseres, og når hun til slutt våger å fortelle om sine løfter til sin brudgom og hva hun har besluttet, er slaget tapt (54). I henhold til kirkeretten har hun også rett til å gifte seg med den hun selv ønsker så lenge kravet om gjensidig samtykke er innfridd.⁴⁰ Når hun velger å gifte seg med sin himmelske brudgom, som i Raymonds tekst også eksplisitt gir sitt samtykke (115), opererer hun altså innenfor samtidens regler om ekteskapsinngåelse.

³⁷ *ibid.* 15.

³⁸ Iven M Resnick, "Marriage in Medieval Culture: Consent Theory and the Case of Joseph and Mary," *Church history* 69, no. 02 (2000). 353.

³⁹ *ibid.* 353

⁴⁰ Margaret L. King, "Children in Judaism and Christianity," i *The Routledge History of Childhood in the Western world*, red. Paula S Fass (New York Routledge, 2013). 53.

I sin forsvarstale er Katarina, slik Raymond framstiller den, helt innforstått med at hun kan miste sin families økonomiske og materielle støtte, men hun har tillit til sin forlovede og mener at han, som er både rik og mektig, ikke vil la henne lide. Derfor sier hun seg villig til å forlate sin fars hus viss det er det hun må for å få leve som hun selv har bestemt (54). Talen beveger hennes tilhørere, og faren lar seg overbevise og sier at hun fra nå av er fri til å følge sitt løfte (55).⁴¹ Giacomo forbyr nå familien å være til hinder for Katarina. Hun skal fritt kunne tjene sin forlovede, for de kunne aldri funnet et bedre familiemedlem. Etter dette får Katarina sitt eget lille rom, og der begynner hun, ifølge Raymond, å leve fullstendig hengiven til Gud i sin egen fysiske celle, som om hun var i villmarken (57). Slik slutter altså viljekampen mellom Katarina og familien, som dominerer hele den første delen av hennes *adolescentia*.

Fra nå av lever Katarina mer og mer som en eremitt i sitt eget hjem. Til å begynne med beveger hun seg ut av rommet i foreldrenes hus, blant annet fordi Lapa insisterer på at hun skal overnatte på morens rom når hun oppdager at datteren sover på bare planker (68). Lapa tar henne også med til varme kilder i et forsøk på å få henne til å utsette sin inntreden i Mantellate (69–71). Men disse bevegelsene ut av cellen skjer ikke på Katarinas eget initiativ. Fra det øyeblikket hun har fått Botssøstrenes ordensdrakt, forlater hun ikke sin celle på tre år for annet enn å gå i kirken.⁴² Hun snakker heller ikke med andre enn sin skriftefar.⁴³ (82–83) I denne perioden er altså Katarinas bevegelsesrom ytterligere begrenset.

I den nyervervede friheten til å leve som hun selv vil, beskriver Raymond enda en gang hvordan Katarinas fromhetsuttrykk blir strengere og mer ekstreme. Hun trekker seg tilbake fra verden og lever i stor grad i ensom kontemplasjon. I denne fasen er det ikke noe som minner om den karismatiske og utadvendte Katarina fra fortellingene om *infantia* og *pueritia*. Når Raymond nå sammenligner henne med ørkenfedrene, skriver han at deres gjerninger igjen ble levd ut i Katarinas celle, og der mer mirakuløst enn før, for hun levde slik uten eksempler eller anmodning (57). Deretter får vi en gjennomgang av hvordan matvanene hennes blir enda mer asketiske. Hun eliminerer vin og tilberedt mat, og i den siste delen av *adolescentia* lever hun på en diett av brød, vann og rå grønnsaker (58).⁴⁴ Raymond forteller også at hun sover på bare

⁴¹ I *Miracoli* er det kun hennes mor og brødre som hører hennes tale, Giacomo er ifølge denne teksten allerede død på dette tidspunktet. Anonym, "The Miracoli of Catherine of Siena". 92–93.

⁴² I *Miracoli* er dette en periode på sju år, men den beskrives i stor grad likt framstillingen i *Legenda Major* med tanke på Katarinas mataskese og botsøvelser. Ibid. 93.

⁴³ *Legenda Major* er tvetydig på dette punktet. Raymond hevder først at Katarina første skriftefar har skrevet i sine notater at hun ikke snakker med andre enn ham (82). Senere i teksten får vi høre at Katarina også snakker med andre mennesker (86, 113, 114).

⁴⁴ Raymond forteller i denne sammenhengen også hvordan Katarinas matvaner utviklet seg videre i hennes voksenliv, og hvordan han mener at Katarinas evne til å leve uten mat ikke er et resultat av tilvenning eller øvelse, men et guddommelig mirakel (58–60)

planker, hun pisker seg med en kjetting tre ganger hver dag, hun snurrer en jernkjetting så stramt rundt kroppen at den graver seg inn i huden hennes, og hun sover nesten ikke (60–62).⁴⁵ Den eneste som fortsatt forsøker å begrense Katarina, er Lapa som prøver å dempe hennes mest ekstreme fromhetsuttrykk. Raymond identifiserer dette som et resultat av Lapas morskjærlighet, men han sier samtidig at det er djevelen som arbeider gjennom henne når hun prøver å begrense sin datters botsøvelser (67). Lapas reaksjoner gir leseren likevel en indikasjon på at det vi i dag opplever som en særdeles ekstrem livsførsel, også ble oppfattet slik av det botferdige barnets mor i middelalderen.

Både Barbara Newman og Peter Brown har påpekt at husholdet også hadde visse fordele av en datter dedikert til religiøs tjeneste. Hun kunne nemlig fungere som en forsikring om et bedre etterliv for sine foreldre,⁴⁶ og det er nettopp denne funksjonen Katarina kommer til å fylle for sin far. Tidligere har Raymond understreket hvor dyptgripende Giacomos fromhet er (23–25, 55), og han har gitt noen frampek som tyder på han aner den helligheten som finnes i Katarina (39, 40, 52). I et tilbakeblikk i del 2 av *Legenda Major* skriver Raymond om hvordan farens forsvar for Katarinas bestemmelse resulterer i en sterk gjensidig kjærlighet som grodde fram mellom far og datter. Katarina ber konstant for sin fars sjels velferd, mens han er stolt og oppløftet av hennes dydighet og fromhet og baserer sitt håp om frelse på hennes bønner og gjerninger (220). At han var den som først ga datteren støtte for hennes valg og innså at hun var ment for det religiøse livet, er dessuten noe han tjener på når Katarina senere ber ham ut av straff i skjærsilden og tar straffen for ham (220, 221).⁴⁷

Denne relasjonen mellom far og dedikert jomfrudatter har lange tradisjoner i kristendommen, og vi finner både tidlige og samtidige forbilder for den i hagiografien. Allerede på 300-tallet var det sett på som fordelaktig å ha en from datter som var dedikert jomfru i husholdet, spesielt i overklassen, og husholdets overhode, det vil si familiefaren, var den som tjente mest på dette.⁴⁸ Makrina den Yngre er et tidlig eksempel på en slik datter som virker som forsikring for sine foreldres frelse. Hun lever som en dedikert jomfru i familiens hus, og blir et forbilde som fyller en samfunnsnyttig, åndelig rolle både i familien og lokalsamfunnet. Rollen hun går inn i, viser at overtallige, ugifte døtre få et meningsfylt liv ved å fylle en viktig åndelig funksjon, samtidig som de kunne ta over praktiske oppgaver i hjemmet. Katarina, som i

⁴⁵ Her forteller Raymond også at Katarina på et senere tidspunkt i livet ikke trenger mer søvn enn rundt en halvtime annenhver dag (61).

⁴⁶ Barbara Newman, *From Virile Woman to Womanchrist: Studies in Medieval Religion and Literature* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995). 114–115.

⁴⁷ Giacomo dør 22. august 1368 når Katarina er 21 år gammel. Mest sannsynlig er dette det samme året som hun begynner sitt aktive liv. Muessig, Ferzoco, og Kienzle, *A Companion to Catherine of Siena*. Xv.

⁴⁸ Brown, *The Body and Society*. 163.

adolescentia først får rollen som tjenestepike og så blir garantist for sin fars frelse, ser ut til å fylle de samme funksjonene tusen år senere.

Botssøster og dominikaner

Etter *Legenda Major* å dømme hadde dominikanerne, både som dominikanermunker og bots-søstre en tydelig tilstedeværelse i Siena i Katarinas barndom. Hun vokste opp like i nærheten av San Domenico-kirken i Siena, og det er over denne kirkens tak Raymond sier at hun i seks-årsalderen så visjonen av Jesus sammen med Peter, Paul og Johannes. Suzanne Noffke beskriver denne kirken og klosteret som var knyttet til den, som et senter for dominikansk lærdom og preking, og mener at Katarina tilbrakte mye tid der.⁴⁹ Allerede som barn hadde hun dessuten en dominikansk munk i sin familie. Tommaso della Fonte, som var hennes svogers bror, tilbrakte deler av sin barndom og ungdom i Benincasafamiliens hus etter å ha blitt foreldreløs under svartedauden i 1349.⁵⁰ Han sluttet seg til dominikanerordenen mens Katarina enda var barn, og ble som tidligere nevnt, hennes første skriftefar.

Raymond gjør gjentatte ganger et poeng ut av at Katarina trekkes mot nettopp dominikanerne, og han understreker at dette er en tiltrekning som har blitt etablert fra hennes spedebarn (31, 38, 53). Faktisk er det aldri snakk om påvirkning fra noen annen orden i hennes vita. En stund ønsker Katarina riktignok å leve i ensomhet som akset og eremitt, og hun har både de egyptiske ørkenfedrene og transvestitthelgenen Eufrosyne som asketiske forbilder og rollemodeller, men utover disse tidlige helgenene, som ikke er tilknyttet noen orden, er det dominikanerne hun retter seg mot og finner forbilder blant. Raymond beskriver en enorm lengsel etter å bli medlem av denne ordenen, og jeg har tidligere vært inn på at hun i *pueritia* ønsket å kopiere Eufrosyne og gi seg ut for å være mann, slik at hun kunne slutte seg til et dominikanerkloster som munk (38).

Bekreftelsen på at Katarina skal få slutte seg til dominikanerordenen, kommer når hun i en drøm får en visjon av mange hellige fedre og ordensgrunnleggere, og blant dem er også den velsignede Dominikus (53).⁵¹ Alle ordensgrunnleggerne og de hellige fedrene gir henne råd om hvorfor hun bør velge den ene eller den andre ordenen, men når hun kommer til Dominikus går han mot henne og bærer på Botssøstrene av St. Dominikus ordensdrakt. Han forsikrer henne

⁴⁹ Suzanne Noffke, "Introduction," i *The Dialogue* (New York: Paulist Press, 1980). 3.

⁵⁰ *ibid.* 3-4.

⁵¹ «[...]quod plures videret sanctos Patres & Fundatores Ordinum diversorum, inter quos erat Beatissimus Dominicus:»

om at hun en dag vil få bære denne drakten, og Katarina fylles med lykke og gråter gledes-
tårer.⁵²

Etter denne visjonen forteller Raymond at Katarina overtaler Lapa til å kontakte Bots-
søstrene av St. Dominikus gjentatte ganger og be dem ta henne opp som medlem (69–71).
Mantellate, som var gruppens navn i Katarinas levetid, avslår, for det var ikke deres praksis å
ta opp jenter og unge kvinner, bare enker av moden alder og med plettfritt rykte (71). Katarina
får så en sykdom som, ifølge Raymond, gjerne angriper unge mennesker før de når voksen
alder (72),⁵³ og dette gir henne overtalelsesmidlene hun trenger. Hun forteller sin mor at den
eneste måten å redde livet hennes på, er å overtale Mantellate til å gi henne ordensdrakten hun
lengter etter. Når botssøstrene får se den sårete Katarina, innser de at denne jenta er ikke så
attraktiv at hun kan forårsake noen skandale for ordenen (73). De er også overveldet over
hennes klokskap og modenhet, som overgår mange modne kvinners. Dermed vedtar de enstem-
mig å oppta Katarina i ordenen (74). Så fort hun blir frisk, drar hun og Lapa til dominikaner-
kirken, og der får Katarina endelig den dominikanske ordensdrakten (75) Hun har nå tatt ett av
sine viktigste livsvalg, hun har unnsuppet trusselen om verdslig ekteskap, og hun er tatt opp i
det religiøse fellesskapet som forblir hennes utvidete familie resten av livet.

Raymond benytter i denne sammenhengen anledningen til å kritisere botssøstrene for å
ha vegret seg mot å ta opp Katarina, for hun var mer egnet og et mer verdig medlem enn de
var, spesielt fordi de ikke var jomfruer (76). Her speiler Raymond vanlige holdninger i sin
orden. De aller fleste kvinner med tilknytning til Botssøstrene av St. Dominikus som ble pro-
motert og framstilt som helgener, var jomfruer, og dominikanske brødre favoriserte den unge
jomfruen som medlem av søsterskapet.⁵⁴

I Raymonds framstilling blir Mantellate knyttet tett opp til dominikanerne, men på det
tidspunktet Katarina ble med, hadde ikke denne gruppen noen formell dominikansk status,⁵⁵ og
det er gode grunner til å tro at forbindelsen ikke var like tett som Raymond gir inntrykk av.⁵⁶
Det er også grunn til å tro at Mantellate ikke ble kalt for Botsøstrene av St. Dominikus i
Katarinas levetid, men at dette først blir gjort av Raymond i *Legenda Major*.⁵⁷ I utgangspunktet

⁵² Denne visjonen framstilles annerledes i *Libellus*. Her ser Katarina bare Frans av Assisi og Dominikus.
Dominikus, som bærer på ordensdrakten og en brennende lilje, sier at Katarina skal ta og bære denne
ordensdrakten. Caffarini, "Libellus." 181

⁵³ Ut i fra Raymonds beskrivelse høres dette ut som barnesykdommen vannkopper.

⁵⁴ Lehmijoki-Gardner, *Dominican Penitent Women*. 8-9.

⁵⁵ ibid. 7-8. Luongo, "The Historical Reception of Catherine of Siena ". 43.

⁵⁶ I *Miracoli* tones Katarinas dominikanske tilknytning ved flere anledninger ned, for eksempel blir ikke St.
Dominikuskirken nevnt ved navn selv om den flere ganger figurerer i teksten. Den blir bare omtalt som en
kirke i nærheten av hennes hjem. Anonym, "The Miracoli of Catherine of Siena ". 92, 94, 270.

⁵⁷ Luongo, "The Historical Reception of Catherine of Siena ". 27.

var de botferdige kvinnene i italienske byer, kvinner som samlet seg for felles tilbedelse og utadvendt veldedig arbeid.⁵⁸ Senere historikere og hagiografer har trolig overdrevet deres ordenstilhørighet i en periode hvor den virket uviktig for mange av dem og var skiftende for andre.⁵⁹ Forbindelsen mellom dominikanerne og grupper av botferdige vokste gradvis fram fra sent på tolvhundretallet til begynnelsen av fjortenhundretallet. Paven ble en pådriver for å kanalisere dette religiøse livet inn i mer organiserte former, og tidligere broderskap og søsterskap ble tatt opp i forskjellige tredjeordener og utviklet seg til å ligne semi-monastiske grupper.⁶⁰

Den dominante tilstedeværelsen av dominikanerne i Katarinas vita er nok sterkt formet av Raymonds dominikanske agenda. Han skrev teksten mens han satt som dominikanernes generalmester, og han gjorde det under påtrykk fra flere i Katarinas religiøse *famiglia* som samtidig drev en utstrakt kampanje, ikke bare for å få henne kanonisert som helgen, men også for å få pavelig godkjenning av den dominikanske tredjeordenens *regula*.⁶¹ Det er likevel grunn til å advare mot å redusere vektleggingen av dominikansk påvirkning i Katarinas liv til et ensidig resultat av Raymonds ordenstilhørighet og posisjon. Hun vokste som nevnt opp i et nabolag av Siena hvor St. Dominikuskirken ruvet over huset og var synlig overalt i hennes nabolag. Dominikanerne hadde en sterk tilstedeværelse i byen, og familien hadde dominikanske forbindelser. På tross av den politiske verdien det må ha hatt for Raymond å framstille Katarinas religiøse påvirkning og kontakt som nesten utelukkende dominikansk, er det altså viktig å ha in mente at dominikanerne var reelt og sterkt nærværende i hennes oppvekst. Derfor er det sannsynlig at dragningen mot den dominikanske ordenen som Raymond beskriver, også bunnet i noe annet og mer enn hans egen dominikanske agenda.

Mystisk forlovelse og barndommens avslutning

I den tre år lange perioden Katarina er isolert i sin egen celle og ikke snakker med andre enn sin skriftefar, begynner hun å ha så hyppige visjoner av Herren som besøker henne, at Raymond hevder det ville vært vanskelig å finne to mennesker som tilbrakte mer tid sammen enn denne hellige jomfruen og hennes brudgom, Frelseren (86). Han forteller at Katarina får sin utdannelse i denne perioden, og det er Jesus selv som virker som hennes lærer. Han

⁵⁸ Disse kvinnene var oftest ugifte, enker eller jomfruer, og de bodde gjerne i sine familiehjem. Allison Clark Thurber, "Female Urban Reclusion in Siena," i *A Companion to Catherine of Siena* red. Carolyn Muessig, George Ferzoco, og Beverly Mayne Kienzle (Leiden: Brill, 2012). 68.

⁵⁹ Bynum, *Hellig føde, hellig faste*. 39. Og Lehmijoki-Gardner, *Dominican Penitent Women*. 5.

⁶⁰ Vauchez, *The Laity in the Middle Ages*. 127.

⁶¹ Lehmijoki-Gardner, *Dominican Penitent Women*. 7-8.

kommer til cellen hennes og instruerer henne i alt som kan gavne hennes sjel (84). Det er også som en nådegave fra Gud at hun lærer å lese (113). I Raymonds fortelling er altså Katarinas år i cellen en fase preget av åndelig opplæring og et stadig tettere og mer intenst forhold til hennes guddommelige brudgom.⁶²

I cellen ber Katarina om å bli så styrket i troen at ingen troens fiender kan rukke ved den, og svaret hun igjen og igjen mottar fra Herren, er dette: «Jeg vil forlove deg til meg i troen».⁶³ *Legenda Majors* første del, og Katarinas barndom, avsluttes med fortellingen om visjonen der Jesus innfrir dette løftet (114).

Maria har gjennom hele Raymonds barndomsnarrativ spilt en svært sentral rolle. Hun er det ultimate forbildet for den unge jomfruen, elementer i Katarinas tidligste barndom er trolig påvirket av fortellingene om Marias barndom i Jakobs protoevangelium, det er til Maria Katarina retter sine aller første bønner når hun som femåring lærer Ave Maria, og det er til Maria hun vender seg når hun som sjuåring ber om å få Jesus til brudgom. Som forbilde for den unge Katarina er Maria til stede i teksten som den ydmyke jomfruen som tjener Gud, hun er den som innstifter jomfrulivet, og hun er den fremste blant jomfruer. I forlovelsesnarrativet spiller Maria igjen en sentral rolle, men nå som *mediatrix*, det vil si den omsorgsfulle milde moren som nåden formidles gjennom.⁶⁴ I visjonen tar Maria Katarinas hånd og strekker den mot Sønnen. Han setter en ring på fingeren hennes og avgir sine løfter. Slik Maria tidligere har formidlet den sju år gamle Katarinas løfter til sin brudgom, er hun altså igjen bindeleddet mellom brud og brudgom. Det er hun som prosederer over seremonien, og det er hun som oppfordrer sin sønn til å forlove seg med Katarina.

Jeg har tidligere vært inne på at det er vanskelig å avgjøre om det Raymond beskriver når Katarina som sjuåring gir sine løfter til Maria, er en forlovelse eller en slags intensjonsavtale om en kommende forlovelse. På liknende vis er det vanskelig å si om det er et giftermål eller en forlovelse som beskrives når Katarina får sin ring av Kristus. Visjonen har på den ene siden flere bryllupssymboler og trekk fra et giftermål: Den er seremonielt preget, Maria prose-

⁶² I den delen av *Legenda Major* som omhandler perioden fra Katarina får den dominikanske ordensdrakten til hun opplever sin mystiske forlovelse (80–113), gjør Raymond flere hopp i fortellingen. Her inkluderer han historier fra Katarinas senere liv, og han diskuterer aspekter av hennes tenkning som ikke blir utviklet før i voksen alder. Ettersom disse delene av teksten ikke faller innenfor Katarinas barne- og ungdomsår, har jeg ikke gått inn på dem her.

⁶³ «Desponsabo te mihi in fide» (114)

⁶⁴ Elizabeth A. Johnson, "Marian Devotion in the Western Church," i *Christian Spirituality II. High Middle Ages and Reformation*, red. Jill Raitt, Bernard McGinn, og John Meyendorff (New York: SCM Press LTD, 1987). 400–401.

derer over seremonien som en slags prest, brud og brudgom gir hverandre hendene, og samtykke gis i tråd med samtidens retningslinjer. Det vil si, i denne visjonen er det bare Kristus som gir sitt samtykke, Katarina har allerede gitt sitt ved flere anledninger tidligere. På den andre siden sier Jesus at han forlover seg med Katarina, og at de skal feire sin evige bryllupsfest i himmelen.⁶⁵ Slik sett foregriper altså visjonen en begivenhet som skal komme i det hinsidige, og da ikke bare for Katarina, men for alle, gjennom kirkens forening med Kristus. Katarina framstår som unik i og med at hun får en forsmak på denne foreningen mens hun er i live, men på samme tid er hun også en av alle andre troende som skal oppleve denne foreningen etter gjenoppstandelsen. Raymond gir i denne sammenhengen den første Katarina, altså Katarina av Alexandria som et eksempel på en annen jomfru som var Kristi brud, og skriver at her har vi nå en til Katarina som på samme måte har blitt forlovet med herren.

Ringene som Katarina får i visjonen, er en gullring med fire perler og den vakreste diamant. Den er ikke bare en del av forlovelsesseremonien som utspiller seg, men også et tegn som spiller en viktig rolle i resten av Katarinas liv. Vi får vite at da visjonen hadde forsvunnet, var ringen fortsatt synlig for henne, og det fortsatte den å være livet ut (115, 117). Raymond mener at denne forlovelsesseremonien bekrefter den guddommelige nåde, og han oppfatter ringen som nådens tegn (116). Dette tegnet framstiller han dessuten som noe som skulle gi Katarina styrke når arbeidet hennes ble vanskelig (117). Slik sett symboliserer ringen en slags investitur. Når Katarina den gis til Katarina, bekrefter dette at det er Guds vilje at hun skal gjøre det utadvendte arbeidet hun begynner med i den neste fasen av livet. Slik en biskops eller kardinals ring symboliserer deres ekteskap med kirken,⁶⁶ og den autoriteten de har fått fra Gud, symboliserer altså Katarinas ring at hennes arbeid utføres med mandat fra Gud (116–117).

Raymonds plassering av disse hendelsene er, som tidligere nevnt (se s. 63), ikke den samme som den vi finner i *Miracoli*. Der får Katarina ringen i en visjon allerede før hun selv har avgitt sine løfter. Det vil si at forlovelsesvisjonen legges til hun er sju år gammel, mens den ifølge Raymond skal ha skjedd når hun er mye eldre, nærmere bestemt mellom atten og tjueen år. I *Legenda Major* representerer forlovelsen dermed den endelige slutten på Katarinas barndom, som samtidig er overgangen til hennes aktive voksenliv. Dette er nok ikke tilfeldig. På den ene siden er en slik oppbygging av narrativet i overensstemmelse med samtidens forestillinger om modenhetsaldre og ekteskap. På den andre siden er den et godt eksempel på hvordan Raymond komponerer en barndomsfortelling som forsvarer og forklarer Katarinas

⁶⁵ “[...]desponso te mihi creatori & salvatori tuo in fide, quæ usque quo in cælis tuas mecum nuptias perpetuas celebrabis,» (115)

⁶⁶ Patte, *The Cambridge dictionary of Christianity*. 1078.

hellighet og senere handlinger. Raymond avslutter nemlig del 1 av *Legenda Major* med å informere leseren om at han nå er kommet til enden av den delen av Katarinas liv som hun tilbrakte i stillhet, avsondret fra verden. I den neste delen skal han fortelle om arbeidet hun gjorde til Guds ære i verden utenfor. Fortellingen om Katarinas unge år avsluttes altså når hun, utstyrt med ringen hun har fått av sin brudgom, er klar for å gå ut i verden og begynne sitt aktive liv.

Oppsummering av Katarinas *adolescentia*

Ifølge Shahar var overgangen fra barndommen til livet som voksen, gift kvinne rask for middelalderens jenter, og den modningen som gutter skulle gjennomgå i barndommens avsluttende fase, ble ikke regnet som noe som angikk dem.⁶⁷ På tross av disse kjønnede forestillingene rundt *adolescentia*, vil jeg hevde at denne delen av livet framstår som en modnings- og overgangsfase i Raymonds framstilling av den hellige Katarinas utvikling. I løpet av ungdommen videreutvikler hun de fromhetsuttrykkene som vi kan lese om i *pueritia*, hennes fromhet finner sin endelige form, og hun utvikler tanker og praksiser som skal følge henne resten av livet.

Når Raymond skriver at Katarina i *pueritia* avgir sine jomfruløfter skriver han seg inn i en omfattende kristen teksttradisjon hvor den unge hellige jomfruen er en vanlig helgentype. Forbildet er Maria som det opprinnelige og prototypiske uskyldsrene jentebarnet, men det finnes også mange eksempler på denne typen jenter fra helgenlegender. Forestillingen om den hellige og uskyldige jomfruen blir i Katarinas *adolescentia* videreført av Raymond, men det blir også brukt mer og mer sammen med et annet velkjent motiv, nemlig jomfruen som Kristi brud. Når Raymond skriver om Katarina som jomfru og brud kan man finne både bibelske og hagiografiske referanser. Raymond henviser for eksempel direkte til Katarina av Alexandria i sin tekst og han bruker flere steder bilder fra høysangen.

I *infantia* blir Katarina beskrevet som et barn. I *pueritia* framstår hun som både barn og helgen. I denne fasen beskriver Raymond selv henne derimot ikke lenger som et barn, men han forteller om ei ung jente som på flere måter fremdeles blir behandlet som et barn. Dette kommer kanskje aller tydeligst til uttrykk i dynamikken mellom Katarina og hennes mor, men det er også tydelig illustrert i hele familiens forsøk på å trene henne opp til å bli en sømmelig – og gifteklar – ung kvinne.

I denne livsfasen blir Katarinas bevegelser og sosiale omgangskrets innskrenket, dels som et resultat av lokale skikker som krevde at unge jenter skulle holdes hjemme til de ble gift,

⁶⁷ Shahar, *Childhood in the Middle Ages*. 30.

og dels som et resultat av Katarinas egne valg. Det som for alvor markerte overgangen til full voksenstatus for ei ung jente i middelalderen, var gjerne å avgi løfter, enten som brud eller som nonne. Katarina gjør begge deler når hun i sin ungdom først mottar sin ordensdrakt (75-76, 80),⁶⁸ og så blir Kristi brud i bryllupseremonien som beskrives i den avsluttende visjonen. I Raymonds narrativ finner vi altså to overgangsriter som markerer barndommens avslutning.

Flere hellige utviklingslinjer som er påbegynt i barndommens tidligere faser, når sin fullbyrdelse i fortellingen om Katarinas *adolescentia*. Hennes åndelige modenhet er fullkommen når hun bygger sin indre celle og lærer å balansere dragningen mellom det kontemplative og aktive, hennes kamp for å leve som jomfru og Kristi brud avsluttes når hun tar mot til seg og overbeviser sin familie om at dette er et riktig livsvalg, og hennes fromhetspraksiser får fritt spillerom når hun får sin egen celle. Nå preges de av til dels ekstreme fysiske botsøvelser. I tillegg blir hennes asketiske matvaner strengere, og når hun er femten år har hun redusert matinntaket til vann, brød og rå grønnsaker. Som voksen innskrenker hun riktignok matinntaket sitt ytterligere, men allerede i *adolescentia* beskriver Raymond henne som en som med sin fromhet og sine fromhetspraksiser overgår de som kom før henne, deriblant ørkenfedrene.

I *Legenda Major* tilbringer Katarina den siste delen av *adolescentia* isolert i sin lille celle i farens hus, men i samtale med sin brudgom Jesus, som besøker henne i så hyppige visjoner at det er vanskelig å tenke seg to personer som har tilbrakt mer tid i hverandres selskap (86). I denne perioden forteller Raymond at Katarinas sjel dag for dag ble mer fylt av nåde, og hun fløy heller enn gikk, langs dydens vei (114). Hun gjennomgår altså enda en fase med eksepsjonell åndelig modning, og hennes åndelige framgang belønnes nå med visjonen hvor hun inngår sin mystiske forlovelse og endelig blir Kristi brud.

⁶⁸ Raymond poengterer at Katarina ikke avga de tre løftene om fattigdom, sølibat og lydighet fordi dette ikke var en del av å slutte seg til Mantellate, men at hun likevel levde etter disse tre løftene uten feil. (80-81)

KAPITTEL 7

RAYMONDS FRAMSTILLING AV DET FROMME BARNET

Legenda Major er del av en hagiografisk tradisjon som bærer oppe noen bestemte forestillinger om hvordan en hellig barndom fortoner seg. Som vi har sett, er Raymonds barndomsfortelling på noen områder i tråd med vitasjangerens standardmotiver og standardberetninger, og på andre områder skiller den seg ut, ikke minst i omfang og detaljrikdom. Denne detaljrikdommen henger nok sammen med at Raymond hadde et nært forhold til Katarina av Siena så vel som hennes tilhengere og nære familie. Derfor påberoper han seg også førstehåndssopplysninger om Katarinas barndom fra mennesker som kjente og observerte henne som barn. Mitt prosjekt i denne oppgaven har likevel ikke vært å avdekke fiksjon og biografiske fakta i *Legenda Majors* barndomsframstilling. Spørsmålene jeg har søkt svar på, er hvordan barnet Katarina iscenesettes i Raymond av Capuas *Legenda Major*, hva slags generelle forestillinger om barndom i middelalderen denne iscenesettelsen gir innblikk i, og hvordan vitaets barndomsframstilling plasserer seg i relasjon til en middelaldersk helgenkult og en hagiografisk sjangertradisjon. Svarene jeg har gitt, er både drøftet underveis i oppgavens analyser og oppsummert etter hvert.

I dette avsluttende kapittelet vil jeg i første omgang løfte fram de innblikkene som tekstanalysen gir, ved å bevege meg fra det alminnelige til det hellige. Jeg begynner altså med generelle forestillinger om barndom i senmiddelalderen som reflekteres i Del 1 av *Legenda Major*, og deretter fokuserer jeg på barndomsfortellingens iscenesettelse av Katarinas åndelige utvikling og hellighet, og på funksjonen som den har i det større narrative. I neste omgang retter jeg blikket mot vitaets hagiografiske funksjon og diskuterer noen endringer og trender i middelalderens kanoniseringsprosesser som kan belyse Raymonds grunner til å vektlegge Katarinas barndom så mye som han gjør. Helt til slutt inkluderer jeg et lite utblikk på *Legenda Majors* resepsjonshistorie, med eksempler på hvordan Raymonds barndomsnarrativ har virket som forbilde og modell for senere helgener så vel som hagiografer.

Raymonds narrativ og middelalderens barndomsforestillinger

Generelt sett er det vanskelig å skille mellom historiske opplysninger og det som Pratsch, når han skriver om fakta og fiksjon i hagiografisk litteratur, omtaler som hagiografiske topoi. Slike

topoi kan for eksempel sammenfalle med historiske sannheter og dermed inkludere historiske fakta.¹ I *Legenda Major* sammenfaller i alle fall mange av de opplysningene Raymond gir om Katarinas familie og Sienas topografi, med opplysninger vi finner i andre historiske kilder.²

Mine analyser fokuserer som sagt ikke på spørsmålet om fakta og fiksjon og *Legenda Majors* troverdighet, men jeg har flere ganger understreket at Raymonds barndomsframstilling gir informasjon som vi med stor sannsynlighet kan regne med at han ikke har tatt med av religiøse, teologiske eller strategiske grunner. For eksempel gir det han skriver om Katarinas bevegelser i byen Siena, opplysninger som ikke er sterkt knyttet til hagiografiske motiver, og selv om dette ikke er noe Raymonds barndomsframstilling legger sterk vekt på, kan det gi verdifull informasjon om et barns liv i Siena på 1300-tallet.

Det er dessuten ikke tilfeldig at jeg har brukt fasene *infantia*, *pueritia* og *adolescencia*, som strukturerende prinsipper for oppgavens analyser av Raymonds barndomsfortelling. Ifølge middelalderkilder var det vanlig å dele inn barndommen på denne måten, og det er i *Legenda Major* påfallende stort sammenfall mellom fortellingene om Katarinas barndom og middelalderens forestillinger om hva barn gjør, og kan gjøre, når i livet. De viktigste sprangene i Katarinas modning og vendepunktene i hennes liv skjer også nettopp i overgangene mellom ulike barndomsfaser. Det strukturerende prinsippet jeg har brukt, er slik sett et grep som i seg selv poengterer forbindelser mellom framstillingen av et helt spesielt barn og mer allmenne forestillinger om barn og barndom.

Den første delen av Raymonds barndomsframstilling forteller om Katarinas *infantia*, altså hennes spedbarns- og småbarnstid (0–6 / 7 år). Teksten gir her flere frampek til hennes kommende hellighet, og den er preget av forbilder og motiver fra bibelske tekster så vel som andre hagiografiske kilder. Likevel er det i denne delen av teksten vi i størst grad møter beskrivelsen av et barn som, på tross av ekstraordinære trekk, er gjenkjennbart som et uskyldig og fornøyet barn uten bekymringer. I forbindelse med spedbarnstiden tar Raymond for seg amming og avvenning. Dette er nokså vanlige temaer i fortellinger om hellige barn, men her gir *Legenda Major* på samme tid innblikk i allmenne praksiser som dreier seg om morstilknytning, amming og bruk av ammer. I denne delen får vi også innsyn i Raymonds småbarnsforestillinger når han skriver om barnets pludring og utydelige uttale i forbindelse med at Katarina får kallenavnet Eufrosyne.

Barndommens neste fase, *pueritia*, innledes av Katarinas første visjon. Her er hun i mye større grad framstilt som et gjennomgripende annerledes barn. Hun opplever visjoner og

¹ Pratsch, "Exploring the Jungle: Hagiographical Literature between Fact and Fiction." 62–64.

² Scott, "Mystical Death, Bodily Death." 145.

mirakler, og hun blir opplyst og opplært gjennom guddommelig åpenbaring. I denne delen av narrativet er det spesielt når Katarina kontrasteres med det normale barnet, vi kan finne spor av mer allmenne forestillinger om barn som, i motsetning til Katarina, ikke er så voksenlike, men for eksempel både leker og bråker. På samme tid følger Katarinas modning og gjøremål også her middelalderens forestillinger om hva barn kan gjøre i barndommens ulike faser. Det er ikke minst påfallende at hennes eksepsjonelle modning begynner i overgangen til en fase som sammenfaller med middelalderens tanker om når barnet var modent nok til å ytre seg forståelig og rasjonelt, og velge mellom godt og ondt. I fortellingen om Katarina som eremitt i villmarken møter vi dessuten også Raymonds forestillinger om et barns fysiske og rasjonelle begrensninger.

I den siste fasen jeg har tatt for meg i denne oppgaven, *adolescentia*, beskriver ikke Raymond lenger Katarina som et barn, men hun er heller ikke karakterisert som voksen. Dette er en overgangsfase der barndommen avsluttes, og spenningene mellom den unge Katarinas egne ønsker og foreldrenes planer er helt sentrale i Raymonds narrativ. Han forteller her om en viljesterk, men ikke opprørsk, ung jente som bruker den muligheten hun har til å påvirke sitt eget liv og motstå familiens ønsker om giftermål, ved å holde tilbake sitt samtykke. Denne framstillingen stemmer overens med samtidens lover om ekteskapsinngåelse. Her forteller Raymond også om Lapas bekymringer i møte med sin datters ekstreme fromhetsuttrykk, og han gir oss et bilde av følelsesmessig investerte foreldre som frykter for sin datters helse. I denne fasen avsluttes barndommen med to overgangsriter, først Katarinas inntreden i Mantellate, og så hennes mystiske forlovelse eller giftermål.

Katarinas hellighet som et resultat av hennes barndomsfromhet

Raymonds framstilling av Katarinas hellige barndom sammenfaller i stor grad med en tendens som Weinstein og Bell identifiserer i *Saints & Society*. Som jeg har vært inne på tidligere, påpeker de at unge jenter som ønsket å gå inn i religiøse liv, jamt over møtte mer motstand fra sine foresatte, enn unge gutter gjorde,³ og at kvinner som oppnådde helgenstatus, i større grad gjennomlevde en barndom og ungdom preget av frykt for ekteskapet eller seksuell skyldfølelse.⁴ I denne sammenhengen er Raymonds fortelling altså i samsvar med andre fortellinger om helgenbarndommer fra samme periode, og sammen gir disse fortellingene uttrykk for noen vanlige forventninger til hvordan en hellig ung jentes liv skulle utspille seg. Det som

³ Weinstein og Bell, *Saints & Society*. 241–242

⁴ *ibid.* 48.

gjør at Raymonds fortelling skiller seg ut, er den usedvanlig omfattende barndomsframstillingen, og hvordan han bruker den til å underbygge Katarinas hellighet.

Raymond framstiller Katarina av Siena som en person som tar viktige livsvalg tidlig i barndommen, spesielt når hun allerede som sjuåring velger å leve som jomfru og Jesu brud for resten av livet. Men også før dette tidspunktet blir hun framstilt som spesielt from, gudbenådet og uskyldig, og Raymond er spesielt tydelig på hva dette betyr, når han skriver om Katarinas barndom i epilogen. Der poengterer han at hun eliminerte fristelser og sanselig nytelse fra livet sitt før hun ble så gammel at de kunne påvirke henne. Gjennom himmelsk inspirasjon og visjoner fant hun dessuten utholdende tålmodighet (*forti patientia*), og det var i kraft av den hun kunne bære motstanden fra sin familie i ungdommen. Barnet Katarina rendyrker altså sin uskyld, og ifølge hennes hagiograf og skriftefar Raymond, blir den aldri besudlet, verken av synd eller fristelser. Hun slåss mot kjødet før kjødet har rukket å gjøre opprør, og hennes løfter og asketiske fromhetspraksiser gjør at hun hele tiden beskytter seg mot synden og kjødets fristelser før de kan ramme henne. Ved å gjøre de valgene hun gjør som et så ungt barn sørger hun for at hun aldri blir berørt av urenheter, kjødelig begjær eller synd.

Når Raymond framstiller Katarina på denne måten, settes hun inn i en lang tradisjon av unge jomfruhelgener som har sin inspirasjon og sine forbilder i Maria og hverandre så vel som førkristne jomfruer. På samme tid er det en iscenesettelse av en person som, med sin livslange uskyld og renhet, framstilles som særdeles velegnet for kanonisering, spesielt i en samtid da kravene til potensielle helgeners levde liv ble skjerpet (se nedenfor). Katarinas krav på hellighet er altså basert på at hun nettopp ved å leve som Kristi jomfruelige brud og praktisere sine asketiske fromhetspraksiser fra ung alder, bringer barndommens uskyld med seg inn i voksenlivet. Den fromme barndommen legger dermed grunnlaget for hennes senere hellighet, samtidig som den iscenesetter henne som en mer overbevisende helgen.

Barnet Katarina blir beskrevet som et barn som igjen og igjen trekker seg unna verden og lengter etter et kontemplativt liv. Dette kommer tydelig til uttrykk i episoden hvor hun prøver seg som eremitt. Men Raymond forbereder på samme tid hennes aktive voksenliv gjennom hele barndomsnarrativet. Han forteller om Katarinas karismatiske talent, og hvordan hun leder andre unge jenter, og han framstiller henne som et barn med en eksepsjonell visdom som hun deler med sine omgivelser. *Legenda Major* gir også inntrykk av at Katarina i barndommen beveget seg ganske fritt i sitt nabolag, og etter hvert rundt i byen. Slik får vi dessuten inntrykk av at hun interagerer med en relativt stor gruppe mennesker. Men hun er på samme tid avgrenset fra verden. I overført betydning kommer denne adskillelsen til uttrykk i hennes spesielle fromhet og en livsstil preget av bønn og askese. I konkret forstand trekker hun

seg unna det verdslige så godt hun kan fra det øyeblikket hun får sin første visjon. Raymond poengterer flere ganger at dette skjer når folk besøker hennes familiehjem, og når hun skjuler seg for menns blikk. Denne fysiske tilbaketrekningen blir enda mer uttalt fra Katarina i tolvårsalderen holdes hjemme i familiens hus, og igjen når hun rundt femten år gammel får sin egen fysiske celle hvor hun etter hvert isolerer seg helt fra verden i tre år.

Når Katarina i sin tidlige ungdom bygger seg en indre celle, gjør hun det som en reaksjon på at familien ikke gir henne fred til å leve det fromme livet hun ønsker seg som Kristi brud. Denne indre cellen framstiller Raymond som en stor seier for Katarina, for den gjør at hun fra nå av uavbrutt kan oppholde seg i en celle som ingen kan ta fra henne. Slik sett markerer denne hendelsen en åndelig seier over djevelen, og den er et klart frampek mot det aktive livet Katarina skal leve som voksen. Med dette grepet forsones altså spenningen mellom den sterke dragningen mot det kontemplative, som Raymond beskriver ved flere anledninger i Katarinas barndom og ungdom, og det aktive voksenlivet som kommer etterpå.

Kanoniseringsprosessen og Raymonds framstilling av Katarinas barndom

Katarina av Siena ble kanonisert av Pave Pius II i 1461, åtti år etter sin død og sekstifem år etter at Raymond av Capua ferdigstilte hennes vita, og kanoniseringsprosessen som til slutt ledet til at hun ble kåret til helgen, ble påbegynt i 1411. Det gikk altså femti år før den førte fram.⁵

Noen forskere legger vekt på den kronologiske distansen mellom en helgens levde liv og tidspunktet da helgenens vita komponeres: Jo kortere denne distansen er, jo mer troverdig regnes vitaet å være.⁶ Raymond begynte, som tidligere nevnt, å skrive *Legenda Major* mindre enn fem år etter Katarinas død. I forhold til dette kriteriet er det derfor rimelig å si at teksten innfrir kravet til troverdighet. Men kriteriet er problematisk. Som jeg har vært inne på flere ganger i denne oppgaven, og som flere har påpekt før meg, hadde Raymond sin egen hagiografiske agenda.⁷ *Legenda Major* ble forfattet for å overbevise i en kanoniseringssak, og det er nærliggende å spørre seg hvorfor Raymond i en slik sammenheng valgte å bruke så stor plass på å behandle Katarinas barndom, og hvorfor barndommen framstilles som en så viktig del av denne helgenens liv.

I perioden fra 1200 til 1500 fikk barndommen økt oppmerksomhet i helgenvitaer. I

⁵ George Ferzoco, "The Processo Castellano and the Canonization of Catherine of Siena," i *A Companion to Catherine of Siena*, red. Carolyn Muessig, George Ferzoco, og Beverly Mayne Kienzle (Leiden: Brill, 2012). 186.

⁶ Pratsch, "Exploring the Jungle: Hagiographical Literature between Fact and Fiction." 64, 70.

⁷ Scott, "Mystical Death, Bodily Death." 167.

kapittel nummer to har jeg i denne sammenhengen nevnt to utviklingstrekk i kanoniseringssprosessene som er påpekt av Vauchez: økt oppmerksomhet mot helgenens levde liv og sterkere påvirkning fra hagiografiske konvensjoner. Til sammen førte dette til at helgenene ble mer ekstraordinære vesener, og det er igjen en mulig forklaring på hvorfor barndommen får større oppmerksomhet i helgenvitaer. Her vil jeg gå nærmere inn på denne forbindelsen mellom kanonisering og barndommens framtrekkende plass i *Legenda Major*.

I høymiddelalderen foretok Den hellige stol (*Sancta Sedes*) i Roma en snuoperasjon. Tidligere hadde den oppfordret til dyrking av nyslåtte helgener, men de troendes enorme entusiasme for helgendyrkning ble etter hvert oppfattet som noe som truet den mer tradisjonelle fromheten.⁸ Fra å ha vært generøs i sine helgenkåringer i litt over første halvdel av det trettende århundret, strammet Den hellige stol drastisk inn. Etter ca. 1260 var sjansene for å oppnå kanonisering av en lokal helgen derfor markant dårligere. Antallet helgener som ble kanonisert sank, og antallet prosesser igangsatt av paven ble i det trettende århundret halvert i forhold til det tolvte.⁹ Andelen kvinnelige helgener som ble kanonisert økte likevel i siste del av middelalderen. Vauchez omtaler dette som en feminisering av hellighet,¹⁰ og han peker ut de fransiskanske og dominikanske idealene og aktivitetene som avgjørende for denne utviklingen.¹¹

I artikkelen «Canonization without a Canon» lanserer Aviad Kleinberg teorien om at kanoniseringen av helgener innenfor den katolske kirke i middelalderen ikke var en kontrollmekanisme, men heller et slags pavelig kvalitetsmerke som eliten noen ganger var villige til å betale for å få tilknyttet en helgens kult.¹² Kanonisering innebar en langvarig og kostbar prosess som de fleste religiøse fellesskap og samfunn ikke brydde seg med, og svært mange av tidens viktigste helgener ble ikke kanonisert i middelalderen.¹³ Dominikanerne som Katarina var tilknyttet som tertiær, og som Raymond var leder for i den perioden han skrev *Legenda Major*, var imidlertid sterkt representert blant de som ble kanonisert i perioden, både med helgener som hadde avgitt klosterløfter, og med leghelgener som var tilknyttet deres tertiærorden.¹⁴ Kleinberg påpeker at store deler av middelalderens helgenkult ikke falt innenfor

⁸ Vauchez, *Sainthood in the later Middle Ages*. 137.

⁹ *ibid.* 61.

¹⁰ *The Laity in the Middle Ages*. 172

¹¹ Selv om bare 18 prosent av kanoniseringssprosessene som igangsettes av pavedømmet i perioden 1198-1431 gjaldt kvinner, mot under 10 prosent i perioden fra år 500 til 1200, representerer andelen kvinner fra tiggerordener (21,4 %) og blant legkvinner (58,5%) en klar tendens. *Ibid.* 173.

¹² Aviad Kleinberg, "Canonization without a Canon," i *Procès de canonisation au Moyen Âge: aspects juridiques et religieux*, red. Gábor Klaniczay (Rome: L'École, 2004). 14.

¹³ *ibid.* 13.

¹⁴ For eksempel tilhørte rundt 70% av de helgenene med klosterbakgrunn som ble kanonisert på 1300- og 1400-tallet tiggerordenene. Vauchez, *Sainthood in the later Middle Ages*. 261-262.

pavelig kontroll og at kanonisering heller ikke konstituerte en standard som alle helgenkulturer måtte forme seg etter, men at pavesetet gjennom å gjøre kanoniseringsprosessen til en langvarig og dyr prosess, effektivt forhindret de fleste kulturer i å søke pavelig godkjenning, uten at dette skadet de ukanoniserte helgenenes gjennomslagskraft. Vauchez påpeker også at senmiddelalderiske mystikere som Katarina, på tross av å være legkvinne, ikke uttrykte noen form for populær eller folkelig religiøs fromhet, men snarere tilhørte et elitefenomen hvor lukkede fromme grupper bestående av legfolk og geistlige kom sammen for å søke perfektion.¹⁵ Slike mystikere, som Katarina, henvendte seg også utelukkende til politiske og religiøse ledere.¹⁶

Med Kleinbergs påstander in mente er det enda mer nærliggende å spørre seg hvorfor det var så viktig for Raymond å skreddersy Katarinas vita for kanonisering, og hvorfor han valgte å bruke så stor plass på barndommen i et vita som ble skrevet med dette målet for øye.

Raymond var selv tydelig på at han skrev *Legenda Major* for å få Katarina kanonisert (395-397,429), og for å lykkes i dette måtte hennes vita skrives på en bestemt måte. Katarinas kanonisering var viktig for Raymond for å støtte flere sentrale saker for dominikanerne på 1380- og 1390-tallet, blant annet i sammenheng med den dominikanske reformen og i forbindelse med splittelser i hans egen orden og kirken generelt på grunn av det pågående skismet.¹⁷ Raymond egne nære forbindelse til paven og kirkelig storpolitikk må også ha hatt innvirkning på ønsket om pavelig godkjenning. Både Raymond og hans støttespillere tilhørte altså den eliten som Kleinberg peker på som villige til å betale for å få sin helgen kanonisert.

Da den vel skolerte og prominente dominikanske teologen og generalmesteren Raymond skrev *Legenda Major* sent i det fjortende århundret, var han altså påvirket av flere hagiografiske trender. Ettersom paven og Romas fikk økt innflytelse over helgenkultene, og etter hvert total makt over hvem som med rette kunne kalles helgen, hadde det vokst fram nye og strengere kriterier for helgenkåring. Det hadde også skjedd viktige endringer i forståelsen av hva som kvalifiserte til å kunne kalles et helgenliv. Med disse strengere kravene og den sentrale kontrollen utøvd fra Roma kom kanoniseringsprosessen nye krav om dokumentasjon, og med dem en ny og mye mer detaljert form for helgenvita. At Raymond av Capua var bevisst på dette, er blant annet tydelig i hvordan han redegjør for sin kildebruk i prolog 2, og hvordan han på slutten av de fleste kapitlene i *Legenda Major* ramser opp hvilke kilder han har benyttet seg av for å samle inn informasjonen kapitlet inneholder. Forklaringen på hvorfor Raymond av Capua velger å bruke så stor plass på å beskrive Katarinas barndom, kan altså i stor grad synes

¹⁵ ibid. 411.

¹⁶ ibid. 411-412.

¹⁷ Scott, "Mystical Death, Bodily Death." 139.

å ligge i endrede krav og forventninger til hvem som kunne kåres til helgen.

Vachez viser at vi, i kanoniseringshøringer fra begynnelsen av det trettende til slutten av det fjortende århundret, kan spore en tendens til å oppvurdere verdien av helgenens levde liv, og i mindre grad rette oppmerksomhet mot posthume mirakler, som dermed tillegges lavere verdi enn tidligere.¹⁸ På 1200-tallet ble altså inkvisitorene instruert til ikke bare å se på posthume mirakler, men også undersøke dem som var utført mens helgenen levde. Dette var et tiltak som skulle sikre at en helgenkandidat faktisk hadde ført et så dydig liv som hun eller han ga seg ut for å ha levd. Vachez mener dette ligger til grunn for at de aller fleste helgenlegender fra 1300-tallet inneholder minst et par mirakler utført i helgenens levetid.¹⁹ Etter hvert ble altså en helgens dennesidige eksistens den sterkeste indikatoren på hans eller hennes hellighet. Dermed ble helgenen også i større grad en som skulle virke som forbilledlig eksempel, og det fokuserte forbildet var en levende helgen som gjennom sin perfeksjon, sine dyder og sin fromhet oppnådde et spesielt forhold til Gud og kunne virke som mellommann eller -kvinne.²⁰

Når Raymond i sitt narrativ legger så stor vekt på barndommen, understreker han at Katarinas hellighet har preget hennes liv helt fra hun var barn og ungdom, og at hun aldri har forlatt barndommens uskyld eller blitt besmittet av synd. Men denne oppmerksomheten mot levd liv bidrar ikke bare til å forklare omfanget av *Legenda Majors* barndomsframstilling. Den er også framtrædende når Raymond i vitaets epilog oppsummerer hovedbegivenhetene i Katarinas liv. Her belyser han hvordan hele livet hennes – fra tidlig barndom til død – var gjennomsyret av hellig tålmodighet. At hun gjør sine viktigste livsvalg allerede som barn, blir altså brukt til å understreke hennes totale hellighet og utvilsomme egnethet som helgen. Slik sett blir barndomsframstillingen kanskje vitaets viktigste argument for hvorfor Katarina fortjener å kanoniseres.

Utblick mot *Legenda Majors* resepsjonshistorie

Jeg har flere ganger i denne oppgaven vist at og hvordan Katarina av Siena og hennes legende er influert av tidligere forbilder og av andre fortellinger om botferdige jenter. Helt til slutt vil jeg legge vekt på at både Katarina selv og *Legenda Major* i enda større grad har fungert som forbilder for nye hellige kvinner som kopierer og repeterer episoder fra hennes liv, og for nye hagiografer som bruker Raymonds vita som forelegg. Jeg vil med andre ord avslutte med noen få eksempler på helgenvitaer som er sterkt influerte av *Legenda Major*, og peke på hvordan de

¹⁸ Vachez, *Sainthood in the later Middle Ages*. 499-505.

¹⁹ *ibid.* 502.

²⁰ *ibid.* 527.

har brukt dette vitaets barndomsnarrativ som forbilde og modell.

I den siste delen av middelalderen økte andelen legkvinner blant kanoniserte helgener, men det er likevel ikke snakk om noen stor gruppe. I løpet av 1300- og 1400-tallet ble til sammen tre legkvinner kanonisert.²¹ Selv om dette er et lite antall, skal vi ikke undervurdere påvirkningen de hadde som pavelig sanksjonerte modeller for hellighet. Gjennom dem ble hellighet uløselig forbundet med en intens, innvendig åndelighet og avvisning av ekteskapet, og senere helgener og deres hagiografer formet sine liv og vitaer etter disse modellene.²²

I *Legenda Major* forteller Raymond for eksempel hvordan Katarina klipper av seg håret for å markere sin motstand mot å giftes bort. Både Rose av Lima²³ og Colomba av Rieti²⁴ følger hennes eksempel og gjør det samme, og deres hagiografer opplyser i begge tilfeller om at det er Katarinas eksempel de følger. Colomba av Rieti (1467-1501), som i likhet med Katarina var en dominikansk tertiær, beskrives også av sin dominikanske hagiograf, Sebastian av Perugia, som en ung jente som bruker Katarina av Siena som modell, også i andre sammenhenger. Likheten mellom de to understrekes eksplisitt når han forteller hvordan Colomba følger eksempelet til vår far Dominikus og vår mor Katarina og pisker seg selv med en jernpisk laget av fem sammenbundne kjettinger tre ganger hver dag og minst tre ganger hver natt.²⁵

Men det var altså ikke bare skikkelsen Katarina som ble et prototypisk eksempel på kvinnelige mystikere og imitert av senere kvinnelige helgener og beataer. Raymonds *Legenda Major* er også en modell som ble fulgt og kopiert av hagiografer i flere århundrer etter Katarinas død.²⁶ Ett av de klareste eksemplene finner vi i Rose av Limas vita. Hennes hagiograf, Leonard Hansen, gjør ikke bare uttalte sammenligninger mellom Katarina og Rose, han strukturerer også Roses vita på en måte som har klare likheter med *Legenda Major*.²⁷ Det er heller ikke bare i beskrivelsene av de hellige kvinnene selv at det blir trukket paralleller til Katarinas liv. I tilfellet Rose av Lima kopieres også dynamikken mellom mor og datter. Slik Lapa framstår som antagonist i Raymonds fortelling om Katarinas kamp for å følge sitt kall, blir Roses mor Maria de Oliva framstilt som en ny Lapa som spiller den samme rollen i sin egen datters liv. Også her understreker Hansen forbindelsen på eksplisitt vis når han skriver at

²¹ Disse var: Delphina av Puimichel, Birgitta av Sverige og Katarina av Siena. Kenneth L Woodward, *Making saints: How the Catholic Church determines who becomes a saint, who doesn't, and why* (New York: Simon and Schuster, 1996). 72.

²² *ibid.* 73

²³ Rose av Lima: *Acta Sanctorum*, Aug V, 903.

²⁴ Colomba av Rieti: *Acta Sanctorum*, Mai V. 328.

²⁵ Mary Rogers og Paola Tinagli, *Women in Italy, 1350-1650: Ideals and Realities: A Sourcebook* (Manchester: Manchester University Press, 2005). 69.

²⁶ Frank Graziano, *Wounds of Love: The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2004). 44.

²⁷ *ibid.* 44-49.

det er bare ved å lese Katarinas historie, vi kan forstå hvordan Rose led under sin mor.²⁸

Thomas av Siena, som skrev *Libellus* og spilte en meget sentral rolle i prosessen for å få Katarina helgenkåret, har også skrevet vitaet til den relativt ukjente Maria av Venezia. Hun starter ikke sitt fromme liv i barndommen slik som Katarina, men etter at hun seksten år gammel har hørt Thomas preke om Katarina begynner Maria å imitere og promotere henne.²⁹ Heller ikke her er det bare Katarinas påvirkning på Maria som er synlig i hennes vita. Thomas' relasjon til Maria ligner også på den relasjonen Katarina og Raymond har i *Legenda Major*, og slik framtrer også Raymond selv som et forbilde.³⁰ Denne doble påvirkningen som Katarina og Raymond har hatt på senere helgener og hagiografer er synlig i flere senere helgenvitaene som ble skrevet med *Legenda Major* som modell. Den gjelder for eksempel også for Osanna av Mantua,³¹ og for begge de to vitaene jeg har nevnt ovenfor, det vil si Colomba av Rieti og Rose av Lima.

²⁸ ibid. 45.

²⁹ Coakley, "Friars as Confidants of Holy Women." 239.

³⁰ ibid. 239-240

³¹ ibid. 243-244.

LITTERATURLISTE

Primærkilder

Kilder i Acta Sanctorum¹

Agnes av Montepulciano	BHL 0155
Agnes av Roma	BHL 0156
Antonius den Store	BHL 609
Bona av Pisa	BHL 1389
Bernard av Clairvaux	BHL 1211
Cunegund av Polen	BHL 4668
Colomba av Rieti	AS, Mai V, 328
Gerardessa av Pisa	BHL 3421
Giovanni av Matera	BHL 4411.
Katarina av Siena	BHL 1702
Klara av Montefalco	AS, Aug III, 676
Rose av Lima	AS, Aug V, 903
Margaret av Ungarn	BHL 5332
Sperandea	BHL 7826
Pius II kanoniseringsbulle for Katarina av Siena	BHL 1708.

"Acta Sanctorum Database: the Full Text Database." [S.l.]: ProQuest Information and Learning Company, 2006. <http://acta.chadwyck.co.uk/>

Anonym. "*The Miracoli of Catherine of Siena*". Oversatt av Maiju Lehmijoki-Gardner. I *Dominican Penitent Women*, redigert av Maiju Lehmijoki-Gardner, Daniel E. Bornstein og E. Ann Matter. Mahwah, New Jersey: Paulist Press 2005.

Avila, Teresa av. *Boken om mitt liv*. Oversatt av Olaug Berdal. [Oslo]: Bokklubben, 2008.

Caffarini, Thomas. "Thomas of Siena: The Libellus concerning Catherine of Siena (Part One)." I *Dominican Penitent women*, redigert av Maiju Lehmijoki-Gardner, Daniel E. Bornstein og E. Ann Matter. Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 2005.

Capua, Raymond of. *The Life of Catherine of Siena*. Oversatt av Conleth Kearns. Dominicana Publications, 1980.

———. *The Life of Saint Agnes of Montepulciano*. Oversatt av Sister Mary Martin Jacobs OP. Summit, New Jersey: DNS Publications, 2012.

———. *The Life of St. Catherine of Siena*. oversatt av George Lamb. Charlotte, North Carolina: Harvill Press, 1960. 2003. 1960.

"Jakobs protoevangelium." oversatt av Einar Thomassen. I *Apokryfe evangelier*, redigert av Halvor Moxnes. Oslo: De norske bokklubbene, 2001.

Siena, Catherine of. *The Dialogue*. Oversatt av Suzanne Noffke. New York: Paulist Press, 1980.

¹ BHL viser til nummerering i *Bibliotheca Hagiographica Latina*, AS til Acta Sanctorum. Ved referering til AS oppgir jeg også navn på det aktuelle bindet og sidetall hvor vitaet begynner. Jeg bruker der det finnes BHL-nummer fordi det er enklere å slå opp disse. Det er mulig å slå opp etter begge systemene i "Acta Sanctorum Database: the Full Text Database."

- . *The Letters of St. Catherine of Siena*. Oversatt av Suzanne Noffke. Binghamton, N.Y.: Center for Medieval and Early Renaissance Studies, State University of New York at Binghamton, 1988.
- . *The Prayers of Catherine of Siena*. Oversatt av Suzanne Noffke. New York: Paulist Press, 1983. 2001. 1983.
- "Thomas' barndomsevangelium." Oversatt av Einar Thomassen. I *Apokryfe evangelier*, redigert av Halvor Moxnes. Oslo: De norske bokklubbene, 2001.
- Voragine, Jacobus de. *The Golden Legend: Readings on the Saints*. Oversatt av William Granger Ryan. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2012.

Sekundærkilder

- Ariès, Philippe. *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*. New York: Vintage books, 1962.
- Astell, A. W. "Heroic Virtue in Blessed Raymond of Capua's Life of Catherine of Siena." *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 42, no. 1 (Win 2012): 35-57.
- Bakhtin, Mikhail. *Spørsmålet om talegenrane*. Oversatt av Rasmus Slaattelid. Bergen: Ariadne forl., 1998.
- Beattie, Blake. "Catherine of Siena and the Papacy." I *A Companion to Catherine of Siena*, redigert av Carolyn Muessig, George Ferzoco og Beverly Mayne Kienzle. Leiden: Brill, 2012.
- Bejczy, István. "The Sacra Infantia in Medieval Hagiography." I *The Church and childhood: papers read at the 1993 Summer Meeting and the 1994 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society*, redigert av Diana Wood, XXIV, 530 s. : ill. Oxford: Published for the Ecclesiastical History Society by Blackwell, 1994.
- Bell, Rudolph M. *Holy Anorexia*. University of Chicago Press, 1987.
- Boyer, Regis. "An attempt to define the typology of medieval hagiography." I *Hagiography and Medieval Literature: A Symposium*, redigert av Hans Bekker-Nielsen, 168 s. : ill. Odense: Odense University Press, 1981.
- Brown, Peter. *Authority and the Sacred: Aspects of the Christianisation of the Roman World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- . *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York: Columbia University Press, 1989.
- Burrow, J. A. *The Ages of Man: a Study in Medieval Writing and Thought*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Burrows, Virginia. "Word and Flesh: The Bodies and Sexuality of Ascetic Women in Christian Antiquity." *Journal of Feminist Studies in Religion* (1994): 27-51.
- Bynum, Caroline Walker. "Fast, Feast, and Flesh: The Religious Significance of Food to Medieval Women." *Representations*, no. 11 (1985): 1-25.
- . "Foreword." I *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters*, redigert av Catherine M. Mooney. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- . *Hellig føde, hellig faste: kvinner og mat i middelalderen*. oversatt av Kåre A. Lie. Oslo: Pax, 2004.
- . *Jesus as mother: Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Vol. 16. Berkeley: Univ of California Press, 1982.
- Classen, Albrecht. *Childhood in the Middle Ages and the Renaissance: The Results of a Paradigm Shift in the History of Mentality*. Berlin: Walter de Gruyter, 2005.

- Coakley, John W. "Friars as Confidants of Holy Women." I *Images of Sainthood in Medieval Europe*, redigert av Timea Szell og Renate Blumenfeld-Kosinski. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- . *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*. New York: Columbia University Press, 2006.
- Coon, Lynda L. *Sacred Fictions: Holy Women and Hagiography in Late Antiquity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1997.
- Cunningham, Hugh. *Barn og barndom: fra middelalder til moderne tid*. Oversatt av Kari Marie Thorbjørnsen. Oslo: Ad Notam Gyldendal, 1996.
- Delehaye, Hippolyte. *The Legends of the Saints*. Dublin: Four Courts Press, 1998.
- Elliot, Dyan. "Asceticism." I *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*, redigert av Margaret Schaus. New York: Routledge, 2006.
- Engh, Line Cecilie. *Performing the bride: gender and self-representation in Bernard of Clairvaux's Sermones super cantica canticorum*. Oslo: University of Oslo, Faculty of Humanities, 2011.
- Fass, Paula S. *The Routledge History of Childhood in the Western World*. New York: Routledge, 2013.
- Ferzoco, George. "The Processo Castellano and the Canonization of Catherine of Siena." I *A Companion to Catherine of Siena*, redigert av Carolyn Muessig, George Ferzoco og Beverly Mayne Kienzle. Leiden: Brill, 2012.
- Goodich, Michael. "Childhood and Adolescence among the Thirteenth-Century Saints." *History of Childhood Quarterly* 1 (1973): 285-309.
- . "Childhood and Adolescence among the Thirteenth-Century Saints." I *Lives and Miracles of the Saints: Studies in Medieval Latin Hagiography*. Aldershot: Ashgate/Variorum, 2004.
- Graziano, Frank. *Wounds of Love: The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima*. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2004.
- Hanawalt, B. A. "Medievalists and the Study of Childhood ". *Speculum - A Journal of Medieval Studies* 77, no. 2 (Apr 2002): 440-60.
- Haraldsø, Brynjar. *Fagord i teologi og kristendomskunnskap*. Oslo: Lunde, 1999.
- Head, Thomas. *Medieval Hagiography: An Anthology*. New York: Routledge, 2001.
- Johnson, Elizabeth A. "Marian Devotion in the Western Church." I *Christian Spirituality II. High Middle Ages and Reformation*, redigert av Jill Raitt, Bernard McGinn og John Meyendorff. New York: SCM Press LTD, 1987.
- Justice, Steven. "Did the Middle Ages Believe in Their Miracles?". *Representations* 103, no. 1 (2008): 1-29.
- Kearns, Conleth. "Introduction." I *The Life of Catherine of Siena*. Wilmington, Delaware: Michael Glazier, Inc, 1980.
- Kieckhefer, Richard. "Major Currents in Late Medieval Devotion." I *Christian Spirituality II. High Middle Ages and Reformation*, redigert av Jill Raitt, Bernard McGinn og John Meyendorff. New York: SCM Press LTD, 1987.
- Kienzle, Beverly Mayne. "Catherine of Siena, Preaching, and Hagiography in Renaissance Tuscany." I *A companion to Catherine of Siena*, redigert av Carolyn Muessig, George Ferzoco og Beverly Mayne Kienzle, XVI, 395 s. : ill. Leiden: Brill, 2012.
- King, Margaret L. "Children in Judaism and Christianity." I *The Routledge History of Childhood in the Western world*, redigert av Paula S Fass. New York: Routledge, 2013.
- Kirshner, Julius. "Children, Betrothal and Marriage of." I *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*, redigert av Margaret Schaus. New York: Routledge, 2006.
- Kitchen, John. *Saints' Lives and the Rhetoric of Gender: Male and Female in Merovingian Hagiography*. New York: Oxford University Press, 1998.

- Klaniczay, Gábor. "Legends as Life Strategies for Aspirant Saints in the Later Middle Ages." *Journal of folklore research* 26, no. 2 (1989): 151-71.
- Kleinberg, Aviad. "Canonization without a Canon." I *Procès de canonisation au Moyen Âge: aspects juridiques et religieux*, redigert av Gábor Klaniczay. Rome: L'École, 2004.
- Kline, Daniel T. "Girls and Boys." I *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*, redigert av Margaret Schaus. New York: Routledge, 2006.
- Laqueur, Thomas. *Making sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.
- Lehmijoki-Gardner, Maiju. "Denial as Action - Penance and its Place in the Life of Catherine of Siena ". I *A Companion to Catherine of Siena*, redigert av Carolyn Muessig, George Ferzoco og Beverly Mayne Kienzle, 113-26. Leiden: Brill, 2012.
- . *Dominican Penitent Women*. Mahwah, New Jersey: Paulist Press, 2005.
- Luongo, F. Thomas. "The Histirical Reception of Catherine of Siena ". I *A companion to Catherine of Siena*, redigert av Carolyn Muessig, George Ferzoco og Beverly Mayne Kienzle. Leiden: Brill, 2012.
- . *The Saintly Politics of Catherine of Siena*. Cornell University Press, 2006.
- McNamara, Jo Ann. "Virile Women." I *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*, redigert av Margaret Schaus. New York: Routledge, 2006.
- Mooney, Catherine M. *Gendered Voices: Medieval Saints and Their Interpreters*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- Moxnes, Halvor. *Apokryfe evangelier*. oversatt av Einar Thomassen. Oslo: De norske bokklubbene, 2001.
- Muessig, Carolyn, George Ferzoco, og Beverly Mayne Kienzle. *A Companion to Catherine of Siena*. Leiden: Brill, 2012.
- Newman, Barbara. *From Virile Woman to Womanchrist: Studies in Medieval Religion and Literature*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.
- . "Preface." oversatt av Martinus Crawley. I *Send me God: The Lives of Ida the Compassionate of Nivelles, Nun of La Ramée, Arnulf, Lay Brother of Villers, and Abundus, Monk of Villers*. Redigert av Martinus Crawley. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2006.
- Nocentini, Silvia "The Legenda Maior of Catherine of Siena ". I *A Companion to Catherine of Siena* redigert av Carolyn Muessig, George Ferzoco og Beverly Mayne Kienzle, 339-53. Leiden: Brill, 2012.
- Noffke, Suzanne. "Introduction." I *The Dialogue*. New York: Paulist Press, 1980.
- Orme, Nicholas. *Medieval Children*. New Haven: Yale University Press, 2001.
- Patte, Daniel. *The Cambridge dictionary of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Pelikan, Jaroslav. *Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture*. New Haven, Connecticut: Yale University Press, 1999.
- Pratsch, Thomas. "Exploring the Jungle: Hagiographical Literature between Fact and Fiction." I *Fifty Years of Prosopography: The Later Roman Empire, Byzantium and Beyond*, redigert av Averil Cameron. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Reames, Sherry L. *The Legenda Aurea: A Reexamination of Its Paradoxical History*. Madison, Wisconsin: University of Wisconsin Press, 1985.
- Resnick, Irven M. "Marriage in Medieval Culture: Consent Theory and the Case of Joseph and Mary." *Church history* 69, no. 02 (2000): 350-71.
- Rogers, Mary, og Paola Tinagli. *Women in Italy, 1350-1650: Ideals and Realities: A Sourcebook*. Manchester: Manchester University Press, 2005.
- Scott, Karen. "Mystical Death, Bodily Death. Catherina of Siena and Raymond of Capua on the Mystic's Encounter with God." I *Gendered Voices: Medieval Saints and Their*

- Interpreters*, redigert av Catherine M. Mooney. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- Shahar, Shulamith. *Childhood in the Middle Ages*. London: Routledge, 1990.
- . "Infants, infant care, and attitudes toward infancy in the medieval Lives of Saints." *The Journal of Psychohistory* (1983).
- Shaw, Teresa M. *The Burden of the Flesh: Fasting and Sexuality in Early Christianity*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1998.
- Thurber, Allison Clark. "Female Urban Reclusion in Siena." I *A Companion to Catherine of Siena* redigert av Carolyn Muessig, George Ferzoco og Beverly Mayne Kienzle. Leiden: Brill, 2012.
- Vauchez, André. *The Laity in the Middle Ages: Religious Beliefs and Devotional Practices*. Oversatt av Margery J. Schneider. redigert av Daniel E. Bornstein. Notre Dame: Notre Dame Press, 1993.
- . *Sainthood in the later Middle Ages*. Oversatt av Jean Birrel. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Vitz, Evelyn Birge. "From the Oral to the Written in Medieval and Renaissance Saints' Lives." I *Images of sainthood in medieval Europe*, redigert av Timea Szell og Renate Blumenfeld-Kosinski, 97-114. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- Voaden, Rosalynn, og Diane Wolfthal. *Framing the Family: Narrative and Representation in the Medieval and Early Modern Periods*. Tempe, Arizona: Medieval and Renaissance Text Studies, 2005.
- Weinstein, Donald, og Rudolph M. Bell. *Saints & Society: The Two Worlds of Western Christendom, 1000-1700*. Chicago: University of Chicago Press, 1986.
- Wiethaus, Ulrike. "Bride of Christ: Imagery." I *Women and Gender in Medieval Europe: An Encyclopedia*, redigert av Margaret Schaus. New York: Routledge, 2006.
- Woodward, Kenneth L. *Making saints: How the Catholic Church determines who becomes a saint, who doesn't, and why*. New York: Simon and Schuster, 1996.
- Youngs, Deborah. *The Life Cycle in Western Europe, c.1300-c.1500*. Manchester: Manchester University Press, 2006.

Vedlegg 1
Paragrafinndeling av kapitler i Legenda Major

Prolog 1	§ 1-19
Prolog 2	§ 20-21
Del 1	§ 23-117
Kapittel I	§ 23-25
Kapittel II	§ 26-34
Kapittel III	§ 35-40
Kapittel IV	§ 41-51
Kapittel V	§ 52-56
Kapittel VI	§ 57-68
Kapittel VII	§ 69-76
Kapittel VIII	§ 77-79
Kapittel IX	§ 80-91
Kapittel X	§ 92-102
Kapittel XI	§ 103-113
Kapittel XII	§ 114-117
Del 2	§ 118-329
Del 3	§ 330-429
Epilog	§ 395-429

Vedlegg 2

Kronologiske forskjeller mellom Legenda Major og Miracoli

	Legenda Major	Miracoli
6 år	<ul style="list-style-type: none"> Katarina har sin første visjon av Jesus i pavelig drakt over taket til den Dominikanske kirken i Siena 	
7 år	<ul style="list-style-type: none"> Katarina leviterer i bønn i hulen i villmarken, men har ingen visjon eller mystisk forlovelse. 	<ul style="list-style-type: none"> Katarina har sin første visjon av Jesus som ser ut som en biskop i et totalt ubefolket område. Katarina inngår en mystisk forlovelse med Jesus og mottar en ring mens hun leviterer i bønn da hun oppsøker villmarken for å leve som eremitt Bonaventura dør og Katarina skrifter for første gang til Tommaso della Fonte.
Mellom 12 og 15 år	<ul style="list-style-type: none"> Bonaventura dør Katarina utsettes for press til å gifte seg fra hele sin familie. 	
15 år	<ul style="list-style-type: none"> Giacomo blir Katarinas støttespiller og gir henne sin egen celle 	<ul style="list-style-type: none"> Giacomo er allerede død og Lapa og Katarinas brødre forsøker å presse henne til å gifte seg.
ca 16 år		<ul style="list-style-type: none"> Katarina går inn i en sju år lang periode hvor hun isolert på sitt rom
Mellom 16 og 18 år	<ul style="list-style-type: none"> Katarina slutter seg til Mantellate 	
Mellom 18 og 21 år	<ul style="list-style-type: none"> Katarina begynner sitt aktive liv etter å ha inngått en mystisk forlovelse med Jesus og mottatt ringen. 	
ca 23 år		<ul style="list-style-type: none"> Katarina slutter seg til Mantellate sammen med Lapa. Hun begynner sitt aktive liv